

باترجمة

العقائد النسفیة

توضیح شرح عقائد

سوالاً جواباً

تالیف:

عبدالناصر لطیف

مدرس جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی

ناشر

شعبہ تحقیق و تصنیف

جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی

اشاعتی ضابطہ

نام کتاب: **توضیح شرح عقائد**

تالیف: **عبدالناصر لطیف**

0321-5239779

اشاعت: بار اول (یکم شعبان ۱۴۳۱ ھجری)
بار دوم (۳۰ ذی الحجہ ۱۴۳۱ ھجری)

تعداد: گیارہ سو

ناشر: شعبہ تحقیق و تصنیف جامعہ رضویہ ضیاء العلوم
راولپنڈی - پاکستان

ملنے کے پتے

احمد بک کارپوریشن اقبال روڈ نزد کمیٹی چوک راولپنڈی
اسلامک بک کارپوریشن اقبال روڈ نزد کمیٹی چوک راولپنڈی
مرکزی جامع مسجد حنفیہ، درگاہ حضرت بری امام سرکار، اسلام آباد
نظامیہ کتاب گھر، زبیدہ سنٹر، اردو بازار لاہور
مکتبہ غوثیہ محلہ فرقان آباد سبزی منڈی کراچی
جامعہ مہریہ ضیاء العلوم، حسن ٹاؤن، کاکول روڈ ایبٹ آباد
مکتبہ قادریہ اسلامک گیسٹ سنٹر پاس جامعہ سبحانیہ، درگئی ملاکنڈ ایجنسی
دارالاخلاص، صدف پلازہ محلہ جنگی پشاور
مکتبہ حیدری جامعہ حیدریہ غفوریہ انڈسٹریل ایریا، جمرود روڈ پشاور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انتساب

رونق بزم علم وعرفان، مصلح امت، سید السادات،

ہزارہا علماء، خطباء، مدرسین ومہتممین کے استاد گرامی مرتبت،

نازش آل رسول، سیدی ومرشدی حضرت علامہ شیخ الحدیث ابوالخیر

پیر سید حسین الدین شاہ صاحب سلطان پوری

مد اللہ تعالی ظلہ العالی علینا بالعفو والعافیۃ والعزۃ والصحۃ والوقار

بانی ومہتمم جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی، وسرپرست اعلی تنظیم المدارس اہلسنت پاکستان۔

کے نام

جن کی عنایات اوران گنت شفقتوں کی بدولت راقم الحروف نوک قلم کو سطح قرطاس پرلانے کے قابل ہوا۔ ان کی فیض بار روحانی توجہ نے مجھ سے ہزارہا ہیچمدان، دین مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم بناڈالے۔ انہی کے فیض سے گلستان مہر علی ((**ادارہ ضیاء العلوم**)) کی ضیاء پاشیوں سے اطراف واکناف عالم نور علم وآگہی سے چمک اٹھے ہیں۔

یکے از وابستگان دامان ابوالخیر

عبدالناصر عبداللطیف ضیائی

جامعہ رضویہ ضیاء العلوم

راولپنڈی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين وبعد:

رب کریم کی عنایات اور رسول پاک ﷺ کی نظر رحمت سے کتاب کا دوسرا ایڈیشن آپ کے ہاتھ میں ہے۔

مادر علمی **"جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی"** میں بندہ ناچیز نے زمانہ طالب علمی میں اپنی آسانی کے لئے "تنظیم المدارس اہلسنت پاکستان" کے پانچ سالہ پرچہ جات کی روشنی میں "شرح عقائد" کے تمام سؤالات کے جوابات لکھے جو کافی عرصہ تک میرے پاس ہی محفوظ رہے، فراغت کے بعد ایک طالب علم کو امتحان کی تیاری کے لئے اپنی کاپی دی، تو سلسلہ چل نکلا، اکثر جاننے والے طلباء امتحان کی تیاری کے لئے کاپی مستعار لیتے رہیں۔

آخر الامر بعض طلباء کرام کے مشورہ سے اس مسودہ پر نظر ثانی کی، سید جاوید علی شاہ، سید وسیم حسین شاہ، وحید خان (طلباء دورہ حدیث سال دوم) نے پروف ریڈنگ کی جبکہ مولانا منیر خان، اور مولانا مستقیم صاحب نے کمپوزنگ کی، اور یوں یہ تحلیل آپ کے ہاتھوں میں پہنچی۔ اللہ عزوجل ان تمام احباب کو اجر عطا فرمائے۔

یہاں پر ایک وضاحت ضروری ہے کہ یہ تحلیل صرف امتحان کی تیاری کے لئے ہے، مفہوم کتاب اور ماحاصل بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس وجہ سے یہ "شرح عقائد" سمجھنے کے لئے ایک معاون کتاب ہے۔ ان شاء اللہ "شرح عقائد" پر ایک جامع عربی حاشیہ لکھنے کا ارادہ ہے، تمام احباب سے دعا کی درخواست ہے۔

وماتوفيقي الا بالله .وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

عبدالناصر عبداللطيف

جامعه رضويه ضياء العلوم راولبندى

٢٩ ذى الحجه ١٤٣١ هجرى (06/12/2010)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

(1): قَالَ أَهْلُ الحَقِّ :حَقَائِقُ الأشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، والعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية .

(1): اہل حق کے نزدیک تمام اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اوران (حقیقتوں) کا علم متحقق (ومعلوم) ہے۔ سوفسطائیہ کے خلاف (کہ وہ حقائق الاشیاء کے منکر ہیں۔

(2): وأسْبَابُ العِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلاثَةٌ :الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ.

(2): مخلوق کے لئے علم (حاصل کرنے) کے اسباب تین ہیں۔ ☆: صحیح حواس۔ ☆: سچی خبر۔☆: عقل۔

(3): فالحَوَاسُّ خمسٌ: السَّمْعُ، والبَصَرُ، والشَّمُّ، واللَّمْسُ، وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنها يُوقَفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ.

(3): حواس پانچ ہیں۔یعنی: سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، چھونے کی حس۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ اس چیز کی معرفت ہوگی جس کے لئے اس (حاسہ) کوخاص کیا گیا ہے۔(مثلاً آنکھ کو دیکھنے کے لئے خاص کیا گیا ہے، کسی اور حاسہ سے دیکھنا ممکن نہیں)۔

(4): والخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَينِ:أحَدِهِمَا الخَبَرُ المُتَوَاتِرُ، وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤهُم، عَلَى الكَذِبِ، وَهوَ مُوجِبٌ لِلعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كَالعِلْمِ بِالمُلُوكِ الخَالِيَةِ فِى الأزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ.

(4): سچی خبر دو قسم پر ہے۔ایک خبر متواتر: وہ خبر جو قوم کی زبانوں پہ صادق ہواور وہ قوم بلحاظ تعداد اتنی ہو کہ عقلاً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو۔اور اس سے "علم ضروری" حاصل ہوتا ہے، جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں کی خبر، اور اسی طرح دور دراز جگہوں کی خبر۔ مثلاً: مکہ موجود ہے۔

(5): والنوع الثانی :خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالی، والعلم الثابت به يضاهی العلم الثابت بالضرورة فی التيقن والثبات.

(5): دوسری قسم: خبر رسول جو معجزہ سے مؤید ہو، اس سے "علم استدلالی" حاصل ہوتا ہے۔ اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے یہ تیقن وثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے۔

(6): وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً، وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروری، كالعلم بان كل شیءٍ أعظم من جزئه.

(6): عقل بھی علم کے لئے سبب ہے۔ عقل سے بداہۃ (یعنی فکر کے بغیر) حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے مثلاً: اس بات کا علم کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

(7): وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابی.

(7): اور جو علم (عقل سے) استدلال کے ذریعہ حاصل ہو وہ اکتسابی ہوتا ہے۔

(8): والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشیء عند أهل الحق.

(8): اہل حق کے نزدیک الہام علم ومعرفت کے لئے سبب نہیں۔ (تفصیل کے لئے سؤال نمبر 10 دیکھیں)۔

(9): والعَالَم بجميعِ أجْزَائِهِ مُحْدَثٌ؛ إذ هو أعيان وأعراض، فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب، أو غير

(9): کائنات اور کائنات کی ہر جزء حادث ہے۔ اس لئے کہ کائنات أعیان وأعراض پر مشتمل ہے۔ أعیان وہ چیزیں ہیں جو خود قائم ہوں۔

پھر یہ مرکب ہونگے (مثلاً جانور، پتھر، دیوار

مركب، كالجوهر، وهو الجزء الذى لا يتجزأ. والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث فى الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح.

(10): والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، الحى، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائى، المريد، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزء، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن فى مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا يشبهه شىء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء.

(11): وله صفات أزلية قائمة

وغیرہ) یا مرکب نہ ہونگے، مثلاً جوہر، اور یہ وہ جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔ اور عرض وہ ہے جو خود قائم نہ ہو (غیر کے ساتھ قائم ہو)۔ یہ (اعراض) اجسام وجواہر میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، کون (اجتماع، افتراق، حرکت، سکون)، ذائقہ، خوشبو یا بدبو۔

(10): کائنات کو وجود میں لانے والی ذات اللہ عزوجل کی ہے۔ جو کہ ایک ہے، قدیم ہے، زندہ ہے، قادر ہے، جاننے والا ہے، سننے، دیکھنے، چاہنے، ارادہ کرنے والا ہے۔ نہ عرض ہے، نہ جسم ہے، نہ جوہر ہے، نہ صورت والا ہے، نہ اس کی کوئی حد ہے، نہ اس کا کوئی شمار ہے، نہ اس کا کوئی ٹکڑا ہے، نہ اس کی کوئی جزء ہے، نہ اس کی کوئی انتہا ہے، نہ وہ کسی ماہیت کے ساتھ متصف ہے، نہ وہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہے، نہ وہ کسی مکان میں ہے، نہ اس پر زمانہ جاری ہے، کوئی بھی چیز اس کے مشابہ نہیں۔ اس کے علم وقدرت سے کوئی بھی چیز باہر نہیں۔ (یعنی ہر چیز کو جاننے والا ہے، اور ہر شیء پر قدرت رکھنے والا ہے)۔

(11): وہ (ذات پاک) ازل سے اپنی

بذاته، وهي لا هو ولا غيره.

صفات کے ساتھ متصف ہے۔ اور وہ صفات نہ اس کی عین ہیں، نہ غیر۔

(12): وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر، والإرادة، والمشيئة، والفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام.

(12): وہ (صفات) یہ ہیں: علم، قدرت، حیات، قوت، سمع، بصر، ارادہ، مشیت (چاہت)، فعل، تخلیق، ترزیق، کلام۔

(13): وهو متكلم بكلامٍ هو صفة له، أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر.

(13): اللہ عزوجل متکلم ہے۔ اور اللہ کی صفت کلام ازلی ہے (یعنی ہمیشہ سے ہے)۔ (لیکن کلام انسانی کی طرح) اللہ کا کلام حروف اور آواز سے مرکب نہیں۔ اللہ کی صفت کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ اللہ عزوجل اسی کلام کے ساتھ متکلم ہے، (اسی کلام کے ساتھ) حکم دینے والا، منع فرمانے والا، خبر دینے والا ہے۔

(14): والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا، محفوظٌ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا، غير حال فيها.

(14): قرآن اللہ عزوجل کا کلام ہے، مخلوق نہیں (کہ مخلوق حادث ہے اور اللہ حوادث کے ساتھ متصف نہیں)۔ قرآن مصاحف میں لکھا ہوا، ہمارے دلوں میں محفوظ، ہماری زبانوں پر پڑھا جانے والا، کانوں سے سنائی دینے والا ہے۔ (لیکن) ان سب میں حلول کرنے والا نہیں۔

(15): والتكوين صفة لله

(15): تکوین (پیدا فرمانا) اللہ عزوجل کی

تعالى أزلية، وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته.

(16): وهو غير المكون عندنا.

(17): والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته.

(18): ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وَرَدَ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى.

(19): والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان،

ازلی صفت ہے۔اور وہ اللہ عزوجل کا کائنات اور کائنات کی ہر جزء کا پیدا فرمانا ہے۔ (مگر) ازل میں نہیں، بلکہ اللہ عزوجل کے علم وارادہ کے مطابق اس (چیز) کے مناسب وقت پر (پیدا فرمانا)۔

(16): اور وہ (تکوین) پیدا کی ہوئی چیز کا غیر ہے۔ہمارے (ماتریدیہ کے) نزدیک۔

(17): اور ارادہ بھی اللہ عزوجل کی صفت ہے،ازلی ہے،اور اللہ عزوجل کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

(18): اللہ عزوجل کو دیکھنا عقلا جائز،اور نقلا ثابت ہے۔دلیل سمعی (شارع سے سنی ہوئی دلیل) میں آیا ہے کہ آخرت میں مؤمنین اللہ عزوجل کے دیدار سے مشرف ہونگے۔ پس اللہ عزوجل کا دیدار ہوگا۔ مکان، آمنے سامنے کی جہت، دیکھنے والے اور دکھائی دینے والے کے درمیان شعاع، دوری، (سب سے) مبراء ہوکر۔(ان شاءاللہ)

(19): اللہ عزوجل بندوں کے تمام افعال کا پیدا فرمانے والا ہے۔(چاہے وہ) کفر ہو، ایمان، طاعت، یا عصیان ہو۔ اور یہ

وهى كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره.

تمام اللہ عزوجل کے ارادہ، مشیت، حکم، قضاء اور تقدیر سے ہیں۔

(20): وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها.

(20): بندوں کے افعال (ان کے) اختیار میں ہیں۔ (اچھے) اعمال پر ثواب۔ اور (برے) اعمال پر عقاب دیئے جاتے ہیں۔

(21): والحسن منها برضاء الله تعالى، والقبيح منها ليس برضاه.

(21): ان میں اچھے اعمال اللہ عزوجل کی رضا کے ساتھ ہیں۔ اور برے پر اللہ کی رضا نہیں۔

(22): والاستطاعة مع الفعل، وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة.

(22): اعمال کی طاقت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ (اس سے مراد) وہ طاقت ہے جس سے فعل وجود میں آتا ہے۔ یہ (استطاعت کا) نام اسباب، آلات اور جوارح کی سلامتی پر بھی سچا ہے۔ اور تکلیف اسی (آخری) استطاعت کی وجہ سے ہی ہے۔ (یعنی اسباب، آلات اور جوارح کی سلامتی پر انسان کو مکلف بنایا گیا ہے۔)

(23): ولا يكلف العبد لما ليس فى وسعه.

(23): جو چیز انسان کی طاقت سے باہر ہو، انسان کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔

(24): وما يوجد من الألم فى المضروب عقيب ضرب إنسان، والانكسار فى الزجاج

(24): (بدنِ) مضروب میں مارے جانے کے بعد درد، کسی انسان کا آئینہ توڑنے کے بعد آئینہ کا ٹوٹ جانا، اور اس

عقيب كسر إنسان، وما أشبهه، كل ذلك مخلوق لله تعالى، لا صنع للعبد في تخليقه.	کے مشابہ چیزیں بھی اللہ عزوجل کی تخلیق سے ہیں۔ ان کے پیدا کرنے میں بندہ (فاعل) کی کوئی صنعت نہیں۔
(25): والمقتول ميت بأجله، والأجل واحد.	(25): مقتول اپنی اَجل پر مرتا ہے (قاتل نے اس کی اَجل منقطع بھی نہیں کی اور نہ اس کی موت تخلیق کی ہے)، اور اَجل (مرنے کا وقت) ایک ہے۔
(26): والحرام رزق، وكلٌّ يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً، ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل رزق غيره.	(26): حرام بھی رزق ہے۔ اور ہر بندہ اپنا رزق پورا کریگا، چاہے وہ حلال (طریقے) سے ہو، چاہے حرام (طریقے) سے۔ اور یہ بات متصور ہی نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھا سکے، یا کسی اور کا رزق کھائے۔ (دانہ پانی ختم، تو موت سامنے)۔
(27): والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء.	(27): اللہ عزوجل جسے چاہے گمراہی میں مبتلا کردے اور جسے چاہے ہدایت عطا فرمادے۔
(28): وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى.	(28): جو کام بندے کے لئے اچھا ہو اللہ عزوجل پر اسکا کرنا ضروری نہیں۔ (یعنی جو کام بندے کے لئے اچھے ہوں، اللہ وہی کرے یہ ضروری نہیں)۔
(29): وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة	(29): عذاب قبر کافروں اور بعض گناہ گار مؤمنین کے لئے ثابت اور حق ہے۔ (اسی

المـؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده، وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية.

طرح) قبر میں اہل طاعت کو انعامات سے نوازا جانا (حق ہے) جو اللہ عزوجل کے علم میں ہے، اور جیسے اللہ عزوجل چاہے۔ (قبر) میں منکر نکیر کا (بندے سے) سؤال کرنا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔

(30): والبعث حق، والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان، لا تفنيان ولا يفنى أهلهما.

(30): (قبروں سے) اٹھایا جانا، (اعمال کا) وزن، نامہ اعمال (دیا جانا)، (قیامت کے دن) سؤال، حوض (تمام انبیاء کرام کا الگ الگ حوض ہوگا)، پل صراط، جنت، دوزخ، (یہ تمام) حق اور ثابت ہیں۔ (جنت ودوزخ) پیدا کیے گئے ہیں، موجود ہیں، ہمیشہ باقی ہیں، نہ یہ خود فنا ہونگے اور نہ ہی ان میں رہنے والے۔

(31): والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان، ولا تدخله فى الكفر.

(31): گناہ کبیرہ مؤمن بندے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا، اور نہ اسے کفر میں داخل کرتا ہے۔

(32): والله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر.

(32): اللہ عزوجل یہ معاف نہیں فرماتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک بنایا جائے۔ اس کے علاوہ جس کے لئے چاہے اس کے گناہ معاف فرما دے، چاہے وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔

(33): ويجوز العقاب على

(33): گناہ صغیرہ پر عقاب، اور گناہ کبیرہ

الصغيرة، والعفو عن الكبيرة إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر.

سے عفوودرگزر جائز ہے۔ جب کہ ان کو حلال نہ سمجھیں۔ گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

(34): والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر.

(34): رسولوں اور اچھے بندوں کا اہل کبائر کے حق میں شفاعت کرنا ثابت ہے۔

(35): وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار.

(35): گناہ کبیرہ کے مرتکب مؤمنین جہنم میں ہمیشہ نہیں رہینگے۔

(36): والإيمان هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى والإقرار به.

(36): ایمان نام ہے اللہ عزوجل کی طرف سے لائے ہوئے کی تصدیق، اور اس پر اقرار کا۔ (یعنی دونوں باتیں ضروری ہیں)۔

(37): فأما الأعمال فهي تتزايد في نفسها، والإيمان لا يزيد ولا ينقص.

(37): اعمال میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔ مگر ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ (تصدیق واقرار میں کمی بیشی ممکن ہی نہیں۔ ہاں ایمان قوی، یا ضعیف ہوسکتا ہے)۔

(38): والإيمان والإسلام واحد.

(38): ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں۔

(39): وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحَّ له أن يقول: أنا مؤمن حقاً، ولا ينبغي أن يقول :أنا مؤمن إن شاء الله.

(39): بندہ جب تصدیق واقرار کرلے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ یوں کہے "میں سچا مؤمن ہوں"۔ لیکن یوں نہیں کہہ سکتا "اگر اللہ نے چاہا تو میں مؤمن ہوں"۔

(40): والسعيد قد يشقى، والشقى قد يسعد، والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته.

(41): وفى إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين.

(42): وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات.

(43): وأول الأنبياء ادم عليه السلام، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم، وقد روى بيان عدتهم فى بعض الأحاديث، والأولى أن لا

(40): خوش بخت انسان کبھی بد بخت ہو جاتا ہے۔ اور بد بخت کبھی خوش بخت بن جاتا ہے۔ یہ تبدیلی سعادت اور شقاوت میں ہے۔ اسعاد، اشقاء (سعید بنانا، شقی بنانا) میں کوئی تغیر نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ عز وجل کی صفات ہیں۔ اور اللہ عز وجل کی ذات اور صفات میں کوئی تغیر نہیں۔

(41): (بندوں کی طرف) رسولوں کے بھیجنے میں حکمت ہے۔ اللہ عز وجل نے بندوں کی طرف بندوں میں سے رسول مبعوث فرمائے۔ جو بشارتیں دینے والے، ڈرانے والے، اور دین و دنیا میں بندے جن احکام کے محتاج تھے وہ بیان کرنے والے۔

(42): اللہ عز وجل نے ان (انبیاء) کو ایسے معجزات کے ساتھ قوت عطا کی جو عادت کو توڑنے والے تھے۔

(43): انبیاء میں اول آدم علیہ السلام ہیں۔ اور آخری محمد ﷺ ہیں۔ بعض احادیث میں ان کی تعداد بھی روایت کی گئی ہے۔

مگر بہتر یہ ہے کہ کوئی خاص عدد معین نہ کیا

يقتصر على عدد في التسمية؛ فقد قال الله تعالى: ''مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ'' ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم، أو يخرج منهم من هو فيهم، وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى، صادقين ناصحين.

جائے۔ کیونکہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے کہ ''ہم نے بعض انبیاء کا تذکرہ آپ کو بیان کیا، اور ان میں سے بعض کا بیان آپ کو نہیں کیا''۔ اور خاص عدد معین کرنے میں اس بات کا خدشہ ہے کہ ان میں بعض وہ بھی داخل ہوں جو ان میں سے نہیں۔ یا ان سے بعض خارج ہوں۔ (یعنی عدد میں اضافہ ہو تو غیر انبیاء کو داخل کیا، اور عدد میں کمی ہو تو بعض انبیاء کو چھوڑ دیا گیا)۔ تمام انبیاء کرام اللہ عزوجل کی خبر دینے والے، لوگوں تک اللہ کا پیغام پہنچانے والے، سچے، نصیحت کرنے والے تھے۔

(44): وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم.

(44): تمام انبیاء کرام میں سب سے افضل محمد ﷺ ہیں۔ (فرمایا: ''أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ'')۔

(45): والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

(45): فرشتے اللہ کے بندے ہیں۔ جس کام کا انہیں حکم دیا جاتا ہے، بجا آوری کرتے ہیں۔ مذکر و مونث کی صفات سے متصف نہیں۔

(46): ولله كتب أنزلها على أنبيائه، وبيّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده.

(46): اللہ عزوجل نے انبیاء پر اپنی کتابیں نازل فرمائی۔ اور ان میں اوامر، نواہی، وعد اور وعید بیان فرمائے۔

(47): والمعراج لرسول الله

(47): رسول اللہ ﷺ کا اپنے جسم کے

عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلي حقّ.

ساتھ جاگتے ہوئے آسمان کی طرف، اور پھر آسمانوں سے اوپر جتنا اللہ نے چاہا (یعنی لامکان تک) معراج پر جانا حق اور ثابت ہے۔

(48): وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، والمشي على الماء وفي الهواء وكلام الجماد العجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الأعداء، وغير ذلك من الأشياء، ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه يظهر بها أنه ولي، ولن يكون

(48): اولیاء کی کرامات حق اور ثابت ہیں۔ کرامت عادت کے خلاف (اللہ کے) ولی کے لئے ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً چند ساعتوں میں دور کی مسافت طے کرنا، حاجت کے وقت طعام، شراب، لباس کا مہیا ہونا۔ پانی پر چلنا، ہوا میں اڑنا (تمام کرامات ممکن ہیں)۔

اس طرح بے زباں جانوروں، پتھروں کا بولنا، بلاؤں کا ٹلنا، دشمن کا ہلاک ہونا، وغیر ذلک (یہ سب کرامات ولی کے لئے ظاہر ہوتی ہیں)۔

یہ (خلاف عادت اُمور جو ولی کے لئے ظاہر ہوتے ہیں، یعنی کرامات اولیاء) رسولوں کے لئے معجزہ ہیں (اس حیثیت سے) کہ اس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔

اور اس ظہور کرامت سے معلوم ہوگا کہ یہ شخص ولی ہے۔ اور کوئی شخص اس وقت تک

ولياً إلا وأن يكون محقاً في ديانته، وديانته الإقرار برسالة رسوله.

ولی نہیں بن سکتا جب تک وہ دین میں سچا اور مضبوط نہ ہو۔ اور اس کی سچائی (دیانت) میں سے یہ بھی ہے کہ وہ رسول کی رسالت کا اقرار کرے۔

(49): وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذی النورين، ثم علی المرتضى، وخلافتهم على هذا الترتيب.

(49): انبیاء کرام کے بعد بندوں میں سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان ذو النورین رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ان کی خلافت بھی اسی ترتیب پر حق ہے۔

(50): والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وأمارة.

(50): خلافت (کا دورانیہ) تیس سال ہے۔ پھر اس کے بعد امارت و بادشاہت ہے۔

(51): والمسلمون لا بد لهم من إمام، يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول

(51): مسلمانوں کا ایک امام ہونا ضروری ہے۔ جو ان میں احکام نافذ کر سکے۔ حدود قائم کرے۔ ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے۔ مجاہدین کے لشکر تیار کرے، صدقات وصول کرے۔

ظالموں، چوروں اور ڈاکوں کا قلع قمع کرے۔ جمعوں اور عیدوں کو قائم کرے۔ بندوں کے درمیان واقع جھگڑے نمٹائے۔

الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم.

حقوق میں شہادت قبول کرے۔ جن بچوں کے اولیاء نہ ہوں ان کا نکاح کرائے۔ اور غنیمت تقسیم کرے۔

(52): ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً، لا مختفياً ولا منتظراً، ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم، ولا يختص ببني هاشم.

(52): (مذکورہ تمام باتوں کی وجہ سے) امام کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ نہ یہ کہ لوگوں سے پوشیدہ ہو، یا غائب ہو کہ لوگ اس کا انتظار کریں۔ امام کا قریش سے ہونا ضروری ہے، قریش کے علاوہ جائز نہیں، ہاں بنو ہاشم کے ساتھ خاص نہیں۔ (قریش "نضر بن کنانہ" کی اولاد ہے)۔

(53): ولا يشترط أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أفضل أهل زمانه، ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، سائساً قادراً على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم.

(53): امام کا "معصوم" ہونا شرط نہیں۔ امام کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ (من کل الوجوہ اپنے زمانہ میں) سب سے افضل ہو۔ ہاں ولایت مطلقہ کے باقی شروط کا پایا جانا ضروری ہے۔ تاکہ وہ نگہبانی کر سکے، احکام نافذ کر سکے، دار اسلام کے حدود کی حفاظت کر سکے، ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے۔

(54): ولا ينعزل الإمام بالفسق والجور.

(54): فسق وفجور کی وجہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائیگا۔

(55): وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلى على كل بر وفاجر.

(55): نماز ہر نیک وبد کے پیچھے جائز ہے۔ اسی طرح ہر نیک وبد پر جنازہ بھی جائز ہے۔

(56): ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير.

(56): صحابہ کرام کا تذکرہ صرف بھلائی اور خیر کے ساتھ کیا جائے۔

(57): ونشهد للعشر المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام.

(57): صحابہ کرام میں وہ دس صحابہ جنہیں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت دی، ہم ان کے لئے اس بشارت کا اقرار کرتے ہیں۔

(58): ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر، ولا نحرم نبيذ التمر.

(58): سفر وحضر میں موزوں پر مسح کا ہم عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور نبیذ تمر کو حرام نہیں سمجھتے۔

(59): ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء، ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي.

(59): (کوئی بھی) ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پاسکتا۔ اور نہ ہی کوئی بندہ (چاہے ولی ہو یا نبی) اس مقام پر جا سکتا ہے کہ اس سے اوامر ونواہی ساقط ہوں۔

(60): والنصوص على ظواهرها، فالعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد، وردُّ النصوص كفر، واستحلال المعصية كفر،

(60): (شریعت کے تمام) نصوص اپنے ظاہری معنی پر ہیں۔ ظاہری معانی سے ان معانی کی طرف پھرنا جن کا اہل باطن دعوی کرتے ہیں الحاد (بے دینی) ہے۔ نصوص کو

والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر، واليأس من الله تعالى كفر، والأمن من الله تعالى كفر، وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.

رد کرنا کفر ہے۔ اسی طرح گناہ کو حلال جاننا، گناہ کو چھوٹا سمجھنا، شریعت کا مذاق اڑانا، اللہ سے ناامید ہونا، اللہ (کے عذاب) سے بے خوف ہونا، کاہن جو غیب کی خبریں دینے کا دعوی کرتا ہے اس کی تصدیق کرنا (تمام کے تمام) کفر ہیں۔

(61): والمعدوم ليس بشيء.

(61): معدوم کوئی شیء نہیں۔ (معدوم پر شیء کا اطلاق نہیں کیا جایگا)۔

(62): وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم عنهم نفع لهم.

(62): زندہ کا مردوں کے لئے دعا کرنا، ان کی طرف سے صدقہ کرنا، مردوں کے لئے باعث نفع امور ہیں۔

(63): والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.

(63): اللہ عزوجل دعا قبول فرماتا ہے۔ حاجات پوری فرماتا ہے۔

(64): وما أخبرَ به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق.

(64): نبی کریم ﷺ نے قیامت کی جن نشانیوں کی خبر دی ہے، دجال کا آنا، دابۃ الارض کا نکلنا، یأجوج ومأجوج کا پھیلنا، عیسی علیہ السلام کا اترنا، سورج کا مغرب کی طرف سے چڑھنا، (تمام نشانیاں) حق ہیں۔ واجب الوقوع ہیں۔

(65): والمجتهد قد يخطىء ويصيب.

(65): مجتہد (اپنے اجتہاد میں) کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی صحیح نتیجہ تک پہنچتا ہے۔

(66): ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

(66): بنو آدم (بشر) کے رسول، فرشتوں کے رسولوں سے اُفضل ہیں۔ پھر فرشتوں کے رسول عام بنی آدم سے اُفضل ہیں۔ اور عام بنی آدم عام ملائکہ سے اُفضل ہیں۔

☆☆☆☆☆

سؤال: العقائد کے مصنف کا نام تحریر کریں شرح عقائد کے مصنف کی حالات زندگی علمی خدمات ان کی تصانیف اور شرح عقائد پر مضمون تحریر کریں؟

نام ونسب: ((العقائد)) کے مؤلف امام الھمام قدوۃ علماء الاسلام عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن علی بن لقمان النسفی الماتریدی ہے۔ آپ کی کنیت ''ابوحفص'' اور لقب ''نجم الدین'' ہے۔

ولادت : آپ 461ھ (موافق: 1069 عیسوی) کو سمرقند کے قریب ''نسف'' نامی گاوں میں پیدا ہوئے، ''نسف'' کو ''نخشب'' بھی کہا جاتا ہے۔

وفات: 537ھ، بارہ جمادی الاولی، موافق 2 دسمبر 1142 عیسوی کو سمرقند میں فوت ہوئے۔

شیوخ وتلامذہ: آپ نے کثیر شیوخ سے علم حاصل کیا، آپ نے خود اپنے شیوخ کی تعداد پانچ سو پچپن (555) ذکر کی ہے۔

آپ سے علم حاصل کرنے والے بھی کثیر ہیں۔ آپ کے مشہور تلامذہ میں محمد بن ابراہیم (التوربشتی) صاحب ہدایہ (علی بن ابی بکر المرغینانی) آپ کے اپنے بیٹے (احمد بن عمر النسفی) ہیں۔

سیرت: آپ زاھد متقی بزرگ تھے آپ کی تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ، اور عقائد میں کثیر تصانیف ہیں۔ آپ کی تصانیف ایک سو سے زیادہ ہیں۔ علماء تراجم نے آپ کو ''العلامۃ''، ''المفسر''، ''المحدث''، ''الادیب''، ''المفتی''، ''الفاضل'' جیسے القاب سے ذکر کیا ہے۔

آپ کے عجائب میں سے زمخشری کے ساتھ آپ کا ایک مکالمہ ہے کہ آپ زمخشری کے دروازے پر گئے اور دروازے پر دستک دی تو زمخشری نے پوچھا کہ دروازے پر کون ہے فرمایا عمر زمخشری نے کہا (انصرف) تو آپ نے جواب

دیا(عمر لاینصرف) زمخشری نے کہا(اذا نکر صرف)۔

((شرح العقائد)) کے مؤلف العلامہ مسعود بن عمر بن عبداللہ ہیں آپ کے والد برہان الدین ہیں اور آپ کا لقب ''سعد الدین'' ہے۔ ''تفتازان'' میں ولادت کی نسبت سے آپ ''تفتازانی'' کہلاتے ہیں۔

ولادت: 722ھ کو تفتازان جو کہ خراسان میں ہے پیدا ہوئے۔

وفات: پیر 22 محرم 792 ہجری کو سمرقند میں وفات ہوئے۔ آپ کو بعد از وصال ''سرخس'' منتقل کیا گیا، اور بدھ کے دن تدفین ہوئی۔

علمی مقام: آپ کی بہت زیادہ تصانیف ہیں آپ نے 15 سال کی عمر میں ''شرح تصریف الزنجانی'' تصنیف فرمائی، آپ کی اور تصانیف میں سے ''شرح مراح الارواح''، ''سعدیہ شرح شمسیہ'' تلخیص المفتاح کی دو شرحیں مختصر ومطول، اصول فقہ میں (تلویح شرح توضیح)، حاشیہ ''تفسیر کشاف'' للزمخشری ہیں۔ علم الکلام میں آپ کی کتاب ''شرح عقائد'' اور ''شرح مقاصد'' ہے۔ ''شرح عقائد'' سن 768 ہجری اور ''شرح مقاصد'' سمرقند میں سن 784 ہجری کو تصنیف کی۔

علماء فرماتے ہیں کہ بلاد مشرق میں علم تفتازانی پر ختم ہوگیا آپ امیر تیمور کے دربار میں بہت مقرب اور معظم تھے۔ جب سید شریف جرجانی امیر تیمور کے دربار میں آیا اور شرح کشاف میں ''اولئک علی هدی من ربهم'' میں استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع کیوجہ سے آپ کی عبارت پر اعتراض کیا تو امیر تیمور نے دونوں کے درمیان مناظرہ کروایا اور جب مناظرہ لمبا ہوا تو امیر تیمور نے نعمان معتزلی کو (جو علامہ تفتازانی کا مخالف تھا) حکم بنایا۔ نعمان معتزلی نے سید شریف کے قول کو راجح قرار دیا تو سلطان نے سید شریف کو بلند مقام دیا اور تفتازانی کو اپنے مقام سے نیچے کر دیا، اسی واقعہ کے غم سے آپ کا وصال ہوا۔

پھر جب شیخ محمد بن جزری سلطان کے دربار میں آیا تو پھر ان دونوں (سید شریف اور جزری) کے درمیان مناظرہ ہوا، جزری غالب ہوا تو سلطان نے سید شریف کو اپنی منزل سے معزول کیا۔ یہ سب کچھ سلطان کے سوئے فہم سے ہوا کیونکہ ایک مسئلہ میں علم وعدم علم باعث نقص نہیں ہوا کرتا۔

شرح عقائد پر مضمون:

شرح عقائد احناف (ماتریدیہ واشاعرہ) کے اصول پر ایک بہت جامع کتاب ہے، العقائد کے مصنف ماتریدی اور شرح عقائد کے اشعری ہیں۔اس کتاب میں فرقِ اسلام کے افکار خصوصا الٰہیات میں ان کے مذاہب کی تفصیل ہے، اور ساتھ ساتھ دلائل عقلیہ ونقلیہ سے مبتدعہ کے آراء وافکار کا رد بھی ہے۔

((العقائد)) کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس پر 100 سے زیادہ شروح وحواشی لکھے جاچکے ہیں جن میں مشہور شرح امام تفتازانی کی ہے۔((العقائد)) اصل میں ''ابوالمعین النسفی'' کی کتاب ''تبصرۃ الادلۃ'' کا خلاصہ ہے۔

((شرح العقائد)) امام تفتازانی کی شرح کو بھی قبولیت عامہ حاصل ہے، اس شرح پر بھی متعدد حواشی لکھے گئے ہیں، احادیث کی تخریج کی جاچکی ہے۔اور تقریبا ہر مسلک کے مدارس میں یہ نصاب کا حصہ ہے۔

مگر ان تمام باتوں کے باوجود بھی بقول امام شافعی: ''اَبَی اللّٰہُ اَنْ یَکُوْنَ کِتَاباً صَحِیْحاً اِلَّا کِتَابَہٗ'' شرح عقائد میں بھی چند ایسی باتیں ہیں جن پر تنقید ہے:

☆ مصنف علیہ الرحمۃ نے فلسفہ کو اصول اسلام کے ساتھ خلط ملط کردیا ہے۔

☆ تعارض کے وقت عقل کو نصوص پر مقدم رکھا ہے۔

☆ قرآن وحدیث سے استشہاد کے وقت اکثر ان نصوص کو چھوڑ دیتے ہیں جن میں

زیادہ وضاحت وصراحت ہوتی ہے۔

☆افعال عباد میں ماتریدیہ واشاعرہ کے اختلاف کی وضاحت نہیں۔

☆اہل سنت اور اہل البدعت کے ساتھ کلام میں آپ نے تقریبا ایک ہی منہج اختیار کیا ہے۔

☆بعض مسائل میں شدت وعدم احتیاط سے کام لیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال :احکام شرعیہ، احکام اعتقادیہ اور کیفیت العمل سے کیا مراد ہے؟ اول کو فرعیہ عملیہ اور ثانی کو اصلیہ اعتقادیہ کیوں کہتے ہیں؟ علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات میں سے ہر ایک کی تعریف اور وجہ تسمیہ لکھیں۔

جواب: قال الشارح : "اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمّٰى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية"۔

احکام شرعیہ :

احکام: حکم کی جمع ہے، حکم سے مراد "الأثر الثابت بالشيء" وہ اثر جوشی ء کے ساتھ ثابت ہو، مثلاً: جواز وفساد، حلت وحرمت۔

علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد ہے "خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين "افعال مکلفین کے متعلق اللہ عز وجل کا خطاب۔

شرعیہ : جو مستفاد من الشرع ہو، چاہے وہ شرع پر موقوف ہو جیسے "اجماع" حجت ہے "نماز" فرض ہے وغیرہ، یا شرع پر موقوف نہ ہو۔ جیسے: وجود، واجب، وحدانیت باری تعالی وغیرہ۔ کیونکہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ امور عقلی ہیں، عاقل پر ہر صورت میں توحید کا اقرار ضروری ہے، اگر چہ اس تک وحی سماوی نہ پہنچی ہو۔

(نوٹ: احکام شرعیہ پانچ ہیں: ایجاب، تحریم، ندب، کراہت، اباحت)۔

کیفیت عمل: عمل سے مراد افعال عباد ہے یعنی وہ احکام شرعیہ جو افعال عباد کے متعلق ہیں، چاہے وہ مکلف ہو یا نہ ہو۔ یہاں پر عمل سے مراد افعال المکلفین لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ افعالِ صبی کو شامل نہیں، حالانکہ صبی مکلف نہیں اور اس کا اسلام، نماز صحیح ہے۔ کیفیت عمل سے مراد اسکے اعراض ذاتیہ ہیں وجوب، حرمت، ندب وغیرہ۔

عملیہ فرعیہ کہنے کی وجہ: عملیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ انکا تعلق عمل سے ہے۔ اور فرعیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم "اصول اعتقاد" پر متفرع ہے۔

اصلیہ اعتقادیہ کہنے کی وجہ: اصلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انکا تعلق اعتقاد سے ہے اور اعتقاد اصل ہے لہذا یہ اصلیہ اعتقادیہ ہے۔ مثلا عذاب قبر حق ہے۔

علم الشرائع والاحکام: وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل سے ہے اسکو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: علم الشرائع والاحکام کہنے کی وجہ ہے کہ یہ احکام فقط شرع سے ہی مستفاد ہیں اور احکام کا اطلاق کیا جائے تو اس سے ذہن فقط احکام عملیہ کی طرف ہی جاتا ہے لہذا اسکو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں۔

"علم الشرائع والاحکام" سے مراد فقہ واصول فقہ ہے۔ بعض نے کہا کہ جمیع علوم شرعیہ تفسیر، حدیث، وغیرہ علوم شرعیہ ہیں، اور علم الاحکام فقہ واصول فقہ ہے۔

علم التوحید والصفات: وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے انہیں علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: توحید باری تعالی اور اسکی صفات علم کلام کی مشہور مبحث اور عظیم

ترین مقاصد میں سے ہے لہذا اسکو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: علم کلام سے کیا مراد ہے؟ کلام، فقہ اور اصول فقہ میں کیا فرق ہے۔ اس کی تدوین کی ضرورت کیوں پیش ہوئی؟ متقدمین ومتاخرین کے علم کلام میں کیا فرق ہے؟ وجہ تسمیہ بالکلام کیا ہے؟

جواب: (قال الشارح): "وسموا ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام". یعنی وہ علم جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے، وہ "کلام" ہے۔

فقہ، اصول فقہ، اور کلام: احکام شریعہ کی دو قسمیں ہیں بعض کا تعلق "کیفیت عمل" اور بعض کا تعلق "اعتقاد" سے ہے، جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں ان کو "عملیہ فرعیہ" کہتے ہیں اور جو اعتقاد سے متعلق ہیں ان کو "اعتقادیہ" یا "اصلیہ" کہا جاتا ہے۔ وہ احکام جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں ان کے علم کو "علم الشرائع والاحکام" کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا استفادہ شرع سے ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل مسائل صلاۃ وصیام میں مستقل نہیں اور جب لفظ (احکام) مطلق ہوں تو ذہن صرف (احکام عملیہ) کی طرف ہی سبقت کرتا ہے۔ "علم الشرائع والاحکام" میں پھر دو صورتیں ہیں: اگر احکام عملیہ کی معرفت اس کے اُدلۃ تفصیلیہ سے حاصل ہو تو اسکو علم فقہ کہتے ہیں۔ اور اگر وہ علم اُدلۃ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں، تو اسے اصول فقہ کہتے ہیں۔

وہ علم جو اعتقاد سے متعلق ہے اس کو (علم التوحید والصفات) کہا جاتا ہے اس لیے کہ توحید اس علم میں "اشرف المقاصد"، اور "اشہر المباحث" ہے۔ لہذا وہ علم جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے، وہ "کلام" ہے۔

علم الکلام دونوں علوم کے لئے بنیاد، واساس کی طرح ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے "وبعد" کے بعد فرمایا: "فإنّ مبنی علم الشرائع والأحکام، وأساس قواعد عقائد الإسلام، ہو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام" کیونکہ علم الکلام میں توحید باری تعالی کی بحث ہوتی ہے اور علم الشرائع اس وقت مفید ہے جب اللہ عزوجل کی ذات وصفات کا علم ہو، اور اس پر ایمان بھی ہو۔ لہذا یہ علم "علم شریعت" کے لئے بنیاد ہے۔ اور چونکہ اسی علم کلام میں عقائد اسلام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اس وجہ سے یہ علم "عقائد اسلام" کے لئے اساس ہے۔

تدوین کی ضرورت :

اس کی تدوین کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اوائل امت یعنی صحابہ کرام اور تابعین نبی کریم ﷺ کی صحبت کی وجہ سے اور ان کے عقائد کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس کی تدوین سے مستغنی تھے لیکن جب فتنے اٹھے اور ائمہ دین پر بغاوت شروع ہوگئی اور آراء مختلف ہوئیں اور فتاوی کثیر ہو گئے اور اپنے نفس کی پیروی ہونے لگی اور ہر بات میں علماء کی طرف رجوع ہونے لگا تو یوں علماء "نظر واستدلال" میں مشغول ہوئے اور اجتہاد واستنباط کر کے ابواب وفصول کو ترتیب دے کر مذاہب واختلافات کو واضح کر دیا۔

متقدمین ومتاخرین کے علم کلام میں فرق:

متقدمین کا "علم کلام" فلسفہ کی موشگافیوں سے بالکل خالی تھا، صرف قرآن وحدیث سے استدلال، یا بعض اوقات "امور عقلیہ" اور "امور مسلمہ" پر مشتمل ہوتا تھا۔

متاخرین کا "علم الکلام" فلسفہ کی باریکیوں اور تفاصیل کا مجموعہ ہے۔ اگر یہ علم قرآن وحدیث پر مشتمل نہ ہو تو یونانیوں کے الہیات اور موجودہ "علم الکلام" میں فرق کرنا مشکل ہوگا۔

غالبا دوسری صدی ہجری (ابوجعفر منصور العباسی کے زمانہ) میں جب بعض رہبان کی طرف سے اسلام پر فلسفہ کی روشنی میں اعتراضات وارد ہوئے تو فلسفہ یونان کا عربی میں ترجمہ کیا گیا، مسلمان علماء و مفکرین اس پر ٹوٹ پڑے، تاکہ یورپی اقوام کو انہی کے فلسفہ سے اسلام کی طرف راغب کیا جائے، اوران کے اعتراضات کا جواب دیا جائے۔ غالبا محدثین کے علاوہ کوئی بھی اس سے بچ نہ سکا، اور یوں خالص اسلامی فنون میں بھی اس کو داخل کیا گیا، اور بعد میں (بشمول محدثین کے) سب اس سے متاثر ہوئے۔

وجہ تسمیہ بالکلام:

شارح نے کل آٹھ وجوہ تسمیہ بیان کی ہیں۔

☆: پہلی وجہ: علم الکلام کو کلام اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے مباحث کا عنوان کلام ہے جیسے کہا جاتا ہے "الکلام فی کذا و کذا".

☆: دوسری وجہ یہ ہے کہ جب "کلام اللہ" کے مخلوق و غیر مخلوق ہونے کی بحث ہوئی، تو چونکہ علم الکلام کے اشہر مباحث میں سے کلام اللہ کی بحث ہے اور اسی میں اکثر نزاع و جدال رہا ہے۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے کثیر اھل حق (امام احمد بن حنبل وغیرہ) کو صرف قرآن کو مخلوق نہ کہنے پر سخت سزائیں دیں۔ تو اس کا نام ہی علم الکلام مشہور ہوا۔

☆: تیسری وجہ یہ ہے کہ: اس علم کی وجہ سے "کلام" یعنی تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

☆: چوتھی وجہ یہ ہے کہ: علوم میں جس کا سب سے پہلے حاصل کرنا لازم ہے وہ "علم التوحید" ہے، (کیونکہ وحدانیت پر اقرار کے بغیر کوئی بھی علم مفید نہیں) اور "علم التوحید" کو کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے، اس وجہ سے اس پر "علم الکلام" کا اطلاق کردیا۔ وفیہ نوع من الاضطراب.

☆: پانچویں وجہ یہ ہے کہ: "علم کلام" مباحثہ اور جانبین کی طرف سے کلام کے

بعد متحقق ہوتا ہے، جبکہ دیگر علوم کبھی مطالعہ کتب اور کبھی صرف غور وخوص (تامل) کرنے سے حاصل ہوجاتے ہیں۔

☆: چھٹی وجہ یہ ہے کہ: تمام علوم میں سب سے زیادہ اختلاف ومنازعات اسی علم میں ہے، تو مخالفین کے جواب اوران کے دلائل رد کرنے کے لئے کلام کی ضرورت ہوتی ہے۔

☆: ساتویں وجہ یہ ہے کہ: تمام علوم میں ''علم کلام'' کے دلائل سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں، تو قوت دلائل کی وجہ سے گویا یہی کلام ہے، جیسے باتیں کرنے والے تو بہت ہوں مگر جو سب سے مضبوط بات کرے تو کہا جاتا ہے بات ہے تو اس کی، باقی تو سب بے پر کی اڑا رہے تھے۔

☆: آٹھویں وجہ یہ ہے کہ: ''علم کلام'' کی بنیاد قطعی دلائل پر ہے جن میں سے اکثر کو ادلہ سمعیہ (یعنی قرآن وحدیث) سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، اس وجہ سے دلوں میں بنسبت باقی علوم کے اس کی تاثیر زیادہ ہوتی ہے۔ لہذا ''کلام'' (کَلِم) سے مشتق کیا گیا ہے جسکا معنی زخم ہے۔ یعنی جسطرح زخم کی بدن میں تاثیر ہوتی ہے، اسی طرح کلام کی دلوں میں تاثیر ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: علم کلام پر سلف صالحین کی تنقید کا جائزہ اور علم کلام کی اہمیت وضرورت پر نوٹ لکھیں۔

جواب: علم کلام جب فلاسفہ کی موشگافیوں کے ساتھ خلط ملط ہوا تو سلف صالحین، خصوصاً محدثین نے اس پر بڑی تنقید کی، یہاں تک کہ اس کو ایک غیر اسلامی علم شمار کیا۔ لہذا اگر کوئی وصیت کرے کہ یہ مال علماء اسلام میں تقسیم ہو تو متکلمین اس مال کے حقدار نہیں ہونگے۔

احیاء العلوم میں امام غزالی فرماتے ہیں: ''والی التحریم ذهب

الشافعي و مالک و أحمد بن حنبل و سفيان و جميع اهل الحديث من السلف "۔ یعنی مذکورہ محدثین نے علم کلام کو حرام قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے علماء کلام کو زندیق کہا۔امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: تمام علماء کلام کو اونٹ پر سوار کیا جائے ،ان کی پٹائی کی جائے اور منادی کرائی جائے کہ کتاب وسنت کو چھوڑنے والے کی یہی سزا ہے۔

علم الکلام کی مذمت میں مختلف اسلاف نے کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ جن میں ایک شیخ الاسلام الہروی بھی ہیں۔انہوں نے کسی بھی متکلم کی روایت حدیث کو قبول نہیں کیا کہ ان کے نزدیک متکلمین "مفقود العدالة" ہیں۔

تاج الدین السبکی "طبقات الشافعیہ" میں نقل کرتے ہیں: "وفي كتب المتقدمين جُرح جماعة بالفلسفة ظنا منهم أن علم الكلام فلسفة"۔ "کتب متقدمین میں بہت سے لوگوں پر فلسفہ کی بنا پر یہ سمجھ کر جرح کی گئی کہ علم کلام اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے"۔یعنی متقدمین کے نزدیک علم الکلام فلسفہ کی طرح غیر اسلامی علم ہے۔

اعتراضات کا جواب:

شارح علیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کے کلام میں جو مذمت منقول ہے، وہ علی الاطلاق نہیں۔اس کی دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: کہ علم الکلام فی نفسہ (جب وہ فلسفہ سے خالی ہو) اشرف العلوم ہے۔پھر شارح نے پانچ وجوہ سے علم کلام کی فضیلت بیان کی۔☆ کہ یہ علم "احکام شرعیہ" کے لئے بنیاد ہے۔☆ تمام علوم دینیہ کا سردار ہے۔☆ اس علم سے عقائد اسلام کا علم حاصل ہوتا ہے، اور عقائد اسلام ہی اشرف ہیں۔☆ اس علم کی غایت دنیوی اور اخروی سعادتوں کو جمع کرنا ہے۔اس علم کے دلائل "قطعیہ" ہیں، اور

دلائل سمعیہ سے ان کی تائید بھی ہیں۔

دوسری وجہ: سلف صالحین کی ممانعت چار اشخاص کے لئے ہے۔

☆ جو متعصب فی الدین ہو، حق معلوم ہونے کے بعد بھی حق کو قبول نہ کرے۔ ☆ کم فہم شخص جو مسائل سمجھ نہ سکتا ہو، کہ وہ شکوک وشبہات میں مبتلا ہوگا۔ ☆ وہ شخص جو دیگر عام مسلمانوں کو شکوک میں ڈالنا چاہتا ہو۔ ☆ وہ شخص جو فلاسفہ کی بے فائدہ موشگافیوں میں دلچسپی رکھتا ہو۔

شارح فرماتے ہیں: ''وگرنہ اس علم سے کیسے ممانعت ممکن ہے جو واجبات کے لئے اُصل اور مشروعات کے لئے بنیاد ہے''۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: معتزلہ کی وجہ تسمیہ وعقائد کیا ہیں، وہ اپنے آپ کو کیا کہتے ہیں؟۔

جواب: معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

اعتزال کا لغوی معنی: ایک طرف (گوشہ) میں ہوجانا ہے۔

اصطلاحی معنی: اسی معنی لغوی سے اصطلاحی معنی لیا گیا ہے کہ معتزلہ کے رئیس واصل بن عطاء (ولادت: 80 ہجری، وفات: 131 ہجری) نے امام حسن بصری (ولادت: 21 ہجری، وفات: 110 ہجری) کی مجلس سے (مرتکب کبیرہ کے مسئلہ میں) اعتزال کیا (ایک طرف ہوکر خود تقریر شروع کردی) جس کی وجہ سے اس کے متبعین کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

معتزلہ کا ظہور: امام حسن بصری رحمہ اللہ کی تاریخ وفات سے پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ کا ظہور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا تھا۔

معتزلہ کے چند عقائد: معتزلہ کا اکثر عقائد میں سلف صالحین کے ساتھ اختلاف ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں۔

☆: معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر اور جو بغیر توبہ کے مریگا وہ جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے خفیف ہوگا۔ معتزلہ نے کفر وایمان کے درمیان ایک اور درجہ ثابت کرنے کی کوشش کی، یہ درجہ جنت ودوزخ کے درمیان نہیں بلکہ صاحب کبیرہ ان کے زعم میں مخلد فی النار ہوگا، اگرچہ اسکا عذاب دیگر کفار سے کم ہوگا۔ ہاں جو توبہ کرلے وہ جنت میں جائے گا۔

☆: انکا عقیدہ ہے کہ جمیع حیوانات کے افعال اختیاریہ انہی کے خلق سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کے ساتھ اللہ عزوجل کی تخلیق کا کوئی تعلق نہیں۔ یعنی قدریہ کی طرح مخلوق کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔

☆: ابن حزم اپنی کتاب "الفصل فی الملل والأهواء والنّحل" میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ اور جہم بن صفوان دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ آخرت میں اللہ عزوجل کا دیدار نہیں ہوگا۔ جبکہ صحیح احادیث میں اس کا اثبات ہے۔ "عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ" (صحیح البخاری)۔

☆: معتزلہ اللہ عزوجل کے صفات ازلیہ کے بھی منکر ہیں، اسی طرح جس بھی صفت کے ساتھ انسان متصف ہوسکتا ہے اللہ کے لئے اس صفت کے منکر ہیں مثلاً: انسان عالم ہے، تو یہ اللہ عزوجل سے علم کی نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کے کلام کے منکر ہیں اور قرآن کو مخلوق مانتے ہیں۔ اللہ عزوجل کے لئے صرف صفت "قِدم" ثابت کرتے ہیں، اور دیگر صفات مثلاً: علم، قدرت، حیات الگ صفات نہیں بلکہ اللہ عزوجل عالم بذاتہ، قادر بذاتہ، حی بذاتہ ہے۔

☆: معتزلہ شفاعت کے بھی منکر ہیں، اس کی تفصیل ایک مستقل سؤال میں ہوگی۔

☆: امام ابوالحسن الاشعری نے اپنی کتاب "الابانہ عن أصول الدیانہ" میں معتزلہ کا ایک عجیب وغریب عقیدہ لکھا ہے، فرماتے ہیں: "وزعموا أن اللہ تعالی یشاء ما لا یکون ویکون مالا یشاء" یعنی معتزلہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بعض کام اللہ کی مشیت کے بغیر بھی ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "وَمَا تشاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ"۔ اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا اس کا ہونا ممکن نہیں ہوتا۔

معتزلہ کے اصول خمسہ: معتزلہ کے ان اصول میں کافی تفصیل ہے، جس کی اجمال درج ذیل ہے۔

☆: التوحید: (اللہ عزوجل سے جمیع صفات، رؤیت، مکان، صورت، انتقال، زوال، وغیرہ کی نفی کرتے ہیں۔ صفات میں ان کا نظریہ ہے کہ اگر الگ سے صفات مانیں تو ہر ایک صفت کو "الہ" ماننا پڑیگا، لہذا صفات الگ سے کوئی نہیں بلکہ اللہ عالم ہے بذاتہ، قادر ہے بذاتہ۔ مزید تفصیل کے لئے سوال نمبر 19 دیکھیں)۔

☆: العدل: (اللہ عزوجل "شر" کا خالق نہیں، اگر "شر" اللہ کی طرف سے ہو اور پھر اس پر عذاب بھی دے تو یہ عدل کے منافی ہے)۔

☆: الوعد والوعید: (اللہ عزوجل پر واجب ہے کہ وہ گناہگار کو عذاب اور مطیع کو ثواب دے، کیونکہ اللہ عزوجل نے مطیع کے ساتھ ثواب کا وعدہ کیا ہے اور عاصی کو عذاب کی وعید دی ہے)۔

☆: المنزلۃ بین المنزلتین: (مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر، بلکہ وہ فاسق ہے۔ جبکہ اہل سنت کے نزدیک صاحب کبیرہ مؤمن ہے اگرچہ اسکی موت گناہ کے دوران ہوئی ہو)۔

☆: الأمر بالمعروف والنھی عن المنکر: (جن افعال کا حسن دلیل سے

ثابت ہوا نکا دیگر کو حکم دینا ''أمر بالمعروف''، اور جن افعال کا قبح دلیل سے ثابت ہوان سے دیگر کو روکنا ''نہی عن المنکر'' ہے)۔

معتزلہ نے اصول واحکام میں فلسفی موشگافیاں شروع کیں، جس کی وجہ سے ان کی آراء لوگوں میں عام ہوئیں، اور ایک زمانہ میں انکو بڑی قوت بھی حاصل رہی۔ بعد میں شیخ ابوالحسن اشعری (جوکہ ابوعلی الجبائی المعتزلی کے شاگرد تھے) نے ان کے ساتھ اختلاف کیا، اور اللہ عزوجل نے شیخ ابوالحسن اشعری اور دیگر ائمۃ کے زورقلم سے معتزلہ کے مذہب کو نیست ونابود کیا۔

معتزلہ کے پسندیدہ نام:

معتزلہ : امام الشہرستانی اپنی کتاب ''الملل والنحل'' میں فرماتے ہیں کہ ایک موقع پر امام حسن البصری رحمہ اللہ سے (مرتکب کبیرہ) کے بارے میں سؤال ہوا، تو واصل بن عطاء نے اپنے شیخ (حضرت حسن البصری) کے جواب کو ناپسند کرتے ہوئے مسجد کے ایک گوشہ میں خود تقریر شروع کردی، تو امام الحسن رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: ''قد اعتزل عنا'' تو وہاں سے یہ معتزلہ مشہور ہوئے۔

جبکہ ابن خاکان اپنی کتاب ''الوفیات'' میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ کو یہ نام ''قتادہ بن دعامہ السدوسی'' نے دیا تھا۔

معتزلہ اپنے اس نام پر فخر کرتے ہیں کیونکہ اللہ عزوجل نے قرآن میں اعتزال کی تعریف کی ہے، ارشاد ربانی ہے ''وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا'' (مریم/48).

اصحاب العدل والتوحید : معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید بھی کہتے ہیں۔ (عدل کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ مطیع کو ثواب اور عاصی کو عذاب دے۔ جبکہ توحید کا مفہوم: اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی ہے)۔

أهل الحق: معتزلہ صرف اپنے آپ کو حق پر جانتے تھے، اور اپنے تمام مخالفین کو باطل پر، اس وجہ سے انہوں نے اپنا نام ''اہل حق'' رکھا تھا۔

معتزلہ کے نا پسندیدہ نام:

القدریہ: عضد الدین قاضی عبد الرحمٰن بن احمد الایجی اپنی کتاب ''المواقف'' میں فرماتے ہیں: کہ معتزلہ کو قدریہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی بندوں کو اپنے افعال کا خالق جانتے ہیں۔ امام شہرستانی فرماتے ہیں کہ معتزلہ اپنے لئے اس نام کو پسند نہیں کرتے، کیونکہ حدیث میں قدریہ کی مذمت کی گئی ہے ارشاد ہے: ''اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ'' (سنن أبي داود، کتاب السنہ، باب فی القدر) اس وجہ سے معتزلہ کہتے ہیں کہ اس نام کے مستحق وہ ہیں جو ہر شیء کو اللہ کی تقدیر سے مانتے ہیں۔

الجهمية: معتزلہ کے عقائد وہی ہیں جو ان سے پہلے جہمیہ کے تھے، اس اتفاق کی وجہ سے بعض علماء نے معتزلہ کو جہمیہ بھی کہا ہے۔ کیونکہ انہوں نے جہمیہ کے آراء کو دوبارہ زندہ کیا۔

مجوسيه: مجوس دو خدا کے قائل ہیں ایک خیر کا اور دوسرا شر کا، جبکہ معتزلہ خیر وشر کو اللہ اور بندے میں تقسیم کرتے ہیں کہ خیر کا خالق اللہ جبکہ شر بندے کی طرف سے ہوتا ہے۔ انکا اور مجوس کا ایک ہی عقیدہ ہوا۔ اس وجہ سے بعض علماء نے ان کو مجوس الامۃ بھی کہا ہے۔

مشبهة الافعال: ابن أبی العز اپنی کتاب ''شرح العقيدة الطحاویہ'' میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ بندوں کے افعال پر اللہ کے افعال کو قیاس کرتے ہیں، اس وجہ سے یہ مشبہۃ الافعال ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: مختلف اسلامی فرقوں کا مختصر تعارف لکھیں۔

الجواب: تاریخ اسلام میں بہت فرقے گزرے ہیں، جن میں سے چند ایک کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

خوارج: شہرستانی فرماتے ہیں کہ ''ہر وہ شخص جو امام برحق سے بغاوت کرے خارجی ہے چاہے وہ آج کے زمانہ میں ہو یا خلفاء راشدین کے زمانہ میں''۔ یہاں پر خوارج سے وہ فرقہ مراد ہے جس نے حضرت علی رضی اللہ سے بغاوت کی تھی، جنکا نعرہ تھا ''الأمر للہ''. آج بھی بعض لوگوں کے ''مونوگرام'' پر یہی جملہ موجود ہے۔

خوارج کا ظهور:

جنگ صفین (سنہ 37 ہجری) میں امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ جب تحکیم پر راضی ہوئے تو ایک جماعت (تحکیم کو نہ ماننے کی وجہ سے) آپ کے لشکر سے الگ ہو کر ''حروراء'' کے مقام پر خیمہ زن ہوئی، اسی وجہ سے خوارج کا دوسرا نام ''حروریہ'' بھی ہے، یہی وہ خوارج تھے جو ایک فرقہ کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ سن 38 ہجری میں مقام ''نہروان'' پر امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو شکست دی۔ یہی وہ لوگ تھے جن کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے ایک بشارت دی تھی ''أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ قَوْمًا يَكُونُونَ فِي أُمَّتِهِ يَخْرُجُونَ فِي فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ سِيمَاهُمُ التَّحَالُقُ قَالَ هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ أَوْ مِنْ أَشَرِّ الْخَلْقِ يَقْتُلُهُمْ أَقْرَبُ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْحَقِّ'' (صحیح مسلم) نبی کریم ﷺ نے ایک قوم کا ذکر کیا جو لوگوں میں اختلاف کے وقت ظاہر ہوگی، جنکی نشانی یہ ہے کہ وہ سروں کو مونڈھتے ہونگے، اور بخاری کی روایت میں ساتھ یہ بھی ہے کہ قرآن بہت اچھا پڑھنے والے، لمبی لمبی نمازیں پڑھنے والے، اور بہت روزے دار ہونگے مگر دین سے ایسے خارج ہونگے جیسا کہ تیر شکار سے خارج ہوتا ہے اور اس پر کوئی نشان نہیں

ہوتا اسی طرح (ان عبادات کے باوجود بھی) ان کے دلوں میں ذرا ایمان نہیں ہوگا۔ یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں انکو قتل کرنے والے دونوں گروہوں میں وہ گروہ ہوگا جوحق پر ہوگا۔

خوارج کے چند عقائد:

تمام خوارج حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی تکفیر پر متفق ہیں۔اسی طرح جو بھی تحکیم پر راضی ہو ان کے نزدیک کافر ہے۔رجم، شفاعت، عذاب قبر، حوض، دجال، آخرت میں اللہ عزوجل کی رؤیت کے منکر ہیں۔کلام اللہ کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں۔مطلقہ ثلاثہ کا زوج اول کی طرف رجوع کرنے میں زوج ثانی کے جماع کے منکر ہیں۔بیوی کے ساتھ اس کی خالہ اور پھوپھی کوایک ہی نکاح میں جمع کرنے کے قائل ہیں۔

شیعة:

لغوی معنی: امام الزبیدی اپنی کتاب ''تاج العروس من جواهر القاموس'' میں فرماتے ہیں:''كل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، و كل من عاون إنسانا وتحزب له فهو شيعة له. . . وأصله من المشايعة وهى المطاوعة والمتابعة''۔

''ایک معاملہ پر جب کسی قوم کا اتفاق ہوجائے تو وہ شیعہ ہیں۔اور ہروہ شخص جو کسی کی مدد کرے یا اس کا پارٹی باز بنے وہ اس کا شیعہ ہے۔اور اس (لفظ) کی اصل مشایعہ ہے جسکا معنی تابع داری اور متابعت ہے''۔

اصطلاحی معنی: وہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلفاء ثلاثہ پر فضیلت دیتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خلافت کے حقدار صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ اور آپ کے اہل بیت ہیں، اور ان کے علاوہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت غاصبانہ اور باطل ہے۔

شیعہ کا ظہور: جنگ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی لشکر میں دو گروہ بنے ایک خوارج اور ایک شیعہ یعنی آپ کا ساتھ دینے والے۔اس وقت کے شیعہ اور موجودہ فرقہ شیعہ میں بہت فرق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دینے والے حق پر تھے اور ان کے عقائد میں ایسی کوئی بات نہیں تھی، بعد میں مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد شیعہ کے یہ عقائد مرتب ہوئے ہیں، اور خاص کر حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان میں تغیر کی ابتداء ہوئی۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی عبداللہ بن سبا اور دیگر بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وصی الرسول ﷺ کا عقیدہ اپنایا، اور غدیر خم میں حاضر ہونے والے تمام صحابہ کرام کی تکفیر کی اور آخر کار آپ کے لئے الوہیت کا دعوی کیا۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن سبا کو ملک بدر کیا اور بعض دیگر کو سخت سزائیں دیں۔

ملاحدہ۔یا۔باطنیہ:

یہ فرقہ عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے، اللہ کے وجود کے منکر ہیں، اور ان کے اکثر عقائد وہی ہیں جو دین اسلام سے قبل فلاسفہ کے تھے۔یہ فرقہ اس وقت ظہور میں آیا جب اسلام ترقی کے منازل طے کر رہا تھا، ہر طرف اسلام کا جھنڈا لہرا رہا تھا، تو دشمنان اسلام یہود و نصاری کی کوششوں سے یہ فرقہ قائم کیا گیا تاکہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے سے روکا جائے اور جو اسلام قبول کر چکے ہیں ان کے دلوں میں مختلف قسم کے شکوک و شبہات پیدا کئے جائیں۔اگرچہ بظاہر انہوں نے تشیع کا لبادہ اوڑھا ہوا تھا مگر اصل مقصد دین اسلام کی بیخ کنی تھی۔

ان کا عقیدہ تھا کہ ہر نص کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے۔ظاہر چھلکا اور باطن مغز ہے، عاقل انسان مغز کھاتا ہے اور چھلکا پھینک دیتا ہے۔

ان کا ظہور غالبا 205 ہجری میں ہوا، اس فرقہ کے سرکردہ لوگوں میں میمون

بن دیصان القداح، زکرویہ بن مہرویہ، حمدان قرمطی، حسن بن سبا وغیرہم ہیں۔ یہ فرقہ اکثر کوہستانی علاقہ پسند کرتے اور وہی پر اپنے مراکز قائم کرتے تاکہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہیں اس وجہ سے ان کا لیڈر ''شیخ الجبال'' کہلاتا تھا۔ انہوں نے ہر دور میں مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ موجودہ وقت میں اسماعیلیہ، آغاخانیہ اسی فرقہ باطنیہ کی شاخیں ہیں۔

مرجئہ:

لغوی معنی: لغت میں ارجاء کا معنی ہے ''امید''، ''خوف''، ''تاخیر'' قرآن پاک میں یہ تینوں معانی استعمال ہیں: پہلا معنی: وَتَرجُونَ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا يَرْجُونَ''۔ دوسرا معنی: ''مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا''۔ تیسرا معنی: ''قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ''۔

امام بدرالدین العینی ''عمدۃ القاری'' میں فرماتے ہیں: ''والمرجئة بهمز ولا تهمز فالنسبة من الأول مرجیء ومن الثاني مرجي''۔ اسی وجہ سے ارشاد ربانی ''وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللّٰهِ'' کو ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، اور ابو بکر عن عاصم نے ''مُرْجَؤُونَ'' ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے۔

اصطلاحی معنی: فرقہ مرجئہ ''امید'' اور ''تاخیر'' میں مبتلا ہیں۔ امید یہ ہے کہ دل میں ایمان ہو تو گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔ اور ''تاخیر'' یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو دنیا میں مستحق عقاب نہیں مانتے، بلکہ اس کا حکم قیامت کے لئے مؤخر کرتے ہیں۔

مرجئہ کے چند عقائد: امام بدرالدین العینی رحمہ اللہ نے ''عمدۃ القاری'' میں ان کے متعدد عقائد نقل کئے ہیں، جو کہ درج ذیل ہیں۔

☆: الإيمان إقرار باللسان دون الاعتقاد

بالقلب(۱/ ۸۹) ☆:وقال القاضی عیاض عن غلاتهم إنهم يقولون إن مظهر الشهادتين يدخل الجنة وإن لم يعتقده بقلبه(۱/ ۲۹۲)۔ایمان صرف زبانی اقرار کا نام ہے،اور شہادتین کا اقرار کرنے والا جنت کا حقدار ہے،اگرچہ دل میں ایمان نہ ہو۔☆: لا تضر المعصية مع الإيمان وقالوا: الإيمان قول بلا عمل(۱/ ۳۲۶) ☆:أی إن الإیمان غیر مفتقر إلی الأعمال(۱/ ۲۷۶)۔ایمان کے ساتھ کوئی بھی گناہ مضر نہیں، بغیر عمل کے بھی ایمان مقبول ہے۔☆:وهم القائلون بعدم تفسيق مرتكبي الكبائر(۲/ ۲۳۹). اس وجہ سے مرتکب کبیرہ کو فاسق خیال نہیں کرتے بلکہ اسے مؤمن کامل کہتے ہیں ☆:تأخير حكم الكبيرة فلا يقضى لها بحكم في الدنيا(۲/ ۲۳۱)۔ مرتکب کبیرہ پر دنیا میں کوئی حد جاری نہیں کی جائے گی۔☆:وقالوا نزلت هذه الآية الكريمة(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ)في كافر قتل مؤمنا فأما مؤمن قتل مؤمنا فلا يدخل النار(۲۷/ ۱۱۳). یہ آیت مؤمن کے حق میں نہیں مؤمن اگر قاتل بھی ہو تو جنت میں جائیگا۔☆:"قال بعضهم: إن الله لا يراه أحد من خلقه وأن رؤيته مستحيلة عقلا"(۲۷/ ۸۷)۔بعض مرجئہ رویت باری تعالی کے منکر ہیں اور اسکو عقلا محال جانتے ہیں۔

مرجئہ کا ظہور : اصل میں ارجاء کی ابتدائی فکر اس وقت پیدا ہوئی جب صحابہ کرام حضرت عثمان، علی، طلحہ، زبیر، معاویہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بعض ایسے واقعات ہوئے جن کی وجہ سے لوگوں میں اختلاف واقع ہوا کہ ان میں سے کس پر کیا حکم لگایا جائے، تو چند لوگوں نے یہ کہا کہ ان کا معاملہ ہم روز قیامت کے لئے مؤخر کرتے ہیں، اللہ عزوجل جو چاہے گا ان میں فیصلہ فرمادیگا۔تو اصل میں معتزلہ، خوارج اور شیعہ کے مباحث سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے یہ قول کیا گیا، اور پھر مرور زمانہ

کے ساتھ ان کے عقائد میں اضافات وغلو ہونے لگا۔

احناف پر بھی ''ارجاء'' کی تہمت لگائی گئی ہے، کہ یہ بھی تصدیق بالقلب کو ایمان کامل کہتے ہیں اور اعمال کو جزوِ ایمان نہیں مانتے، مرجئہ کے سابقہ بیان کیے گئے عقائد کی روشنی میں بالکل ظاہر ہے کہ یہ تہمت باطل ہے، ایمان کے مبحث میں احناف کے موقف کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائیگا۔

جهمیه:

وہ فرقہ جو''جہم بن صفوان'' کے متبعین پر مشتمل ہے اور ایک خاص عقیدہ کے حامل ہیں۔اس شخص کا پورا نام ہے''ابومحرز جہم بن صفوان الخراسانی'' جو کہ قبیلہ اُزد کا ایک آزاد کردہ غلام تھا، دوسری صدی ہجری میں ظاہر ہوا، اور 128 یا 130 ہجری میں قتل ہوا، اسی نے سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہا، اللہ عزوجل کی صفات کا انکار کیا۔ان کے بعد معتزلہ نے انہی کے افکار کو دوبارہ زندہ کیا۔معتزلہ کے اکثر عقائد انہی کے ہیں۔

امام ابوالحسن الاشعری نے''جہم بن صفوان'' کے چند عقائد بیان کیے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں: ایمان اللہ عزوجل کی معرفت اور کفر اللہ عزوجل کی ذات سے جہل کا نام ہے، تمام افعال کا خالق حقیقت میں اللہ ہے، بندوں کی طرف ان افعال کی نسبت مجاز ہے، ''صراط''، ''میزان'' کے منکر ہیں اور جنت ودوزخ کے فناء ہوجانے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟

☆الاشاعرة:

وجه تسمیه: اشاعرہ کی نسبت امام ابوالحسن الاشعری کی طرف ہے۔

ابوالحسن الاشعری کا نام علی بن اسماعیل بن اَبی بشر الاشعری ہے۔آپ کا سلسلہ نسب

جلیل القدر صحابی حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

ولادت ووفات: امام ابوالحسن الاشعری بصرہ میں 250، یا 270 ہجری میں پیدا ہوئے، اور بغداد میں راجح قول کے مطابق 324 ہجری میں فوت ہوئے۔

ابتدائی حالات: امام ابوالحسن الاشعری ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، آپ کے والد اپنے وقت کے مشہور محدث تھے، والد نے وفات کے وقت آپ کے بارے میں وصیت کی کہ انکو محدث شہیر زکریا بن یحییٰ الساجی کی خدمت میں پیش کیا جائے۔ مگر آپ کے والد کے انتقال کے بعد آپ کی والدہ کا نکاح معتزلہ کے امام ''محمد بن عبدالوہاب ابوعلی الجبائی'' کے ساتھ ہوا۔

امام ابوالحسن الاشعری نے اکثر علم ابوعلی الجبائی سے ہی حاصل کیا، یہاں تک کہ امام ابوالحسن الاشعری معتزلہ کے امام مشہور ہوئے، اور آپ کے شیخ ''ابوعلی الجبائی'' مناظروں میں آپ کو اپنا نائب بنایا کرتے تھے۔

چالیس سال کی عمر میں امام ابوالحسن الاشعری کو اللہ عزوجل نے مذہب اہل سنت کی طرف لوٹا دیا۔ معتزلہ کے اکثر مسائل وعقائد کے بارے میں آپ نے زبردست اشکالات وارد کیے۔ جن کا جواب کسی معتزلی کے پاس نہیں تھا، آخر کار آپ بصرہ کی جامع مسجد میں تشریف لائے اور مذہب اعتزال سے سب کے سامنے مذہب اہل سنت کی طرف رجوع کیا، یہ تمام تفاصیل خود امام ابوالحسن الاشعری نے اپنی کتاب "الابانہ عن اصول الدیانہ" میں ذکر کیں ہیں۔

شیخ ابوالحسن اشعری اور جبائی کا مناظرہ:

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ پر اصلح للعباد کام (یعنی جو کام بندے کے حق میں مفید اور بہتر ہو) کرنا واجب ہے۔ اس پر شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی

جبائی سے فرمایا: ''ماتقول فی ثلاثۃ اخوۃ'' کہ تین بھائی ہوں ایک مطیع فوت ہوا، ایک عاصی فوت ہوا اور ایک صغیر فوت ہوا ان کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ تو اس نے کہا اول جنت میں جائے گا ثانی کو جہنم کی سزا ہے اور تیسرے کو نہ ثواب ہے نہ عقاب۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا کہے یارب مجھے صغیر کیوں مارا؟ مجھے کیوں باقی نہیں رکھا کہ بڑا ہو کر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا تو رب کیا فرمائے گا۔ تو جبائی نے کہا کہ رب فرمائے گا کہ میں تیرے حال کو جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو معصیت کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لیے صغیر مرنا بہتر تھا۔

شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اگر ثانی کہے کہ مجھے صغیر کیوں نہیں مارا تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا فرمائے گا؟ تو جبائی مبہوت ہوا۔

اس کے علاوہ علماء نے ایک بڑا سبب یہ بیان کیا ہے کہ معتزلہ عقل کو عقائد میں بڑا مقام دیتے ہیں۔ امام ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ کو یہ بات دو وجوہ کی وجہ سے قبول نہ تھی:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر عقل ہی عقائد میں معتبر ہو تو پھر دین سماویہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ عقل کی وجہ سے بہت انسان کافر بھی ہوئے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایمان کی ابتداء غیب پر ہے، اور غیب کی باتیں عقل کے حدود سے باہر ہیں۔ لہذا عقل کو معیار بنانا درست نہیں۔

ان تمام وجوہ کی وجہ سے شیخ ابوالحسن الاشعری نے مذہب معتزلہ کو چھوڑ دیا، اور عقل ونقل کے درمیان ایک مذہب وسط کی بنیاد رکھی۔

آپ کے زمانہ میں ایک طرف معتزلہ تھے جو صرف عقل کی طرف مائل تھے

اور دوسرے طرف حشویہ اور حنابلہ تھے جو صرف ظاہری نص کو تھامے ہوئے تھے۔ان دونوں کے مقابل امام ابوالحسن الاشعری نے اَدلۃ عقلیہ اور اَدلۃ نقلیہ کو اہمیت دی۔ آپ نے الٰہیات میں تشبیہ وتنزیہ، اور اختیار عباد میں جبر وتفویض کے درمیان اپنے مذہب کی بنیاد رکھی۔

حنابلہ (اور موجودہ دور میں وہابیہ غیر مقلدین) اللہ عزوجل کی صفات میں "وجہ"، "یدین" اور دیگر صفات کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔جبکہ امام ابوالحسن الاشعری ان میں تاویل کیا کرتے تھے، اور آپ سے یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے تاویل کو چھوڑ کر بلا تشبیہ وتمثیل اور بلا کیف کے "وجہ"، "یدین" کے اثبات کا قول کیا۔ان کے علاوہ دیگر صفات الٰہی (حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام) کے اثبات کے قائل تھے۔ان صفات پر "ماتریدیہ" صفت (تکوین) کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

اشاعرہ کی چند مشہور شخصیات:

قرن خامس الہجری میں:

☆: ابوبکر الباقلانی محمد بن الطیب (المتوفی:402ہجری، صاحب کتاب: "تمہید الاوائل وتلخیص الدلائل"، "رسالة الحرة"، "البیان فی الفرق بین المعجزات والکرامات"، "هدایة المسترشدین"، "اعجاز القرآن")۔

☆: ابوالحسن احمد بن محمد الطبری۔

☆: والد امام الحرمین الجوینی (ابومحمد عبداللہ بن یوسف، صاحب کتاب: "التبصرة والتذکرة"، الوسائل فی فروق المسائل، "اثبات الاستواء")۔☆: امام الحرمین الجوینی (ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ، صاحب کتاب: " العقیده

النظامية"، "البرهان"، "نهاية المطلب فی دراية المذهب"، "الشامل"، "الارشاد")۔

☆:ابن فورک، (محمد بن الحسن بن فورک الانصاری، صاحب کتاب: "النظامی"، "الحدود". کلاهما فی الاصول والاول ألفه لنظام الملک)۔

☆:(ابو اسحاق الاسفرائینی (المتوفی:418ہجری)۔

☆:(ابو اسحاق الشیرازی الفیروز آبادی (ابراہیم بن علی، المتوفی:476ہجری، صاحب کتاب: "المهذب"، و"اللمع"، و"الملخص"، و"المعونة")۔

☆:عبدالقاہر البغدادی (صاحب کتاب "الفرق بین الفرق")۔

☆:امام بیہقی (ابوبکر احمد بن الحسین) صاحب کتاب "دلائل النبوة".

☆:خطیب بغدادی (ابوبکر احمد بن علی بن ثابت) صاحب کتاب "تاریخ بغداد"، "الكفاية فی علم الرواية"، "الفقيه المتفقه"، "اقتضاء العلم والعمل"۔

☆:امام قشیری (ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن، صاحب کتاب "الرسالة القشيرية")۔

قرن سادس میں:

☆: امام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی (المتوفی: 505ہجری، صاحب کتاب: "احياء علوم الدين"، و"الاقتصاد فی الاعتقاد"، و"تهافت الفلاسفة"، و"الجام العوام عن علم الكلام"، و"المنقذ من الضلال")۔

☆:امام شہرستانی (ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، صاحب کتاب: "الملل والنحل"، و"نهاية الاقدام فی علم الكلام"، و "الارشاد الی عقائد العباد")۔

☆: ابن عساکر (ابوالقاسم علی بن الحسن بن ھبۃ اللہ) صاحب کتاب: ''تاریخ دمشق''، ''تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی أبی الحسن الاشعری''۔

☆: ابن العربی المالکی (ابوبکر محمد بن عبداللہ بن محمد) صاحب کتاب: ''عارضہ الاحوذی''، القبس شرح موطأ''، ''الانصاف فی مسائل الخلاف''۔

قرن سابع میں:

امام رازی (صاحب کتاب: ''مفاتیح الغیب''، ''المباحث المشرقیہ''، ''أساس التقدیس''، 'المطالب العالیہ''، ''المحصول فی علم الاصول'')۔

الآمدی (علی بن محمد بن سالم، سیف الدین) صاحب کتاب: ''الاحکام فی أصول الاحکام''، ''أبکار الافکار''.

ابن عبدالسلام، عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام۔صاحب کتاب: ''الالمام فی أدلۃ الاحکام''.

قاضی بیضاوی (ابوسعید عبداللہ بن عمر)۔صاحب کتاب: ''أنوار التنزیل وأسرار التاویل''، ''مناھج الوصول الی علم الاصول''.

قرن ثامن میں: ابن دقیق العید، امام عضدالدین الایجی (صاحب کتاب المواقف)، امام سبکی۔

قرن تاسع میں: سید شریف جرجانی علی بن محمد (صاحب کتاب ''شرح مواقف'') ابن خلدون، المقریزی، حافظ ابن حجر۔

قرن عاشر میں: امام سیوطی وغیرہم مشہور شخصیات ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆**الماتریدیہ:**

وجہ تسمیہ: ماتریدیہ کی نسبت امام ابوالمنصور ماتریدی کی طرف ہے۔آپ کا نام محمد بن محمد بن محمود الماتریدی السمرقندی ہے۔''ماترید''سمرقند کا ایک محلہ ہے جسکی نسبت کی وجہ سے آپ ماتریدی کہلاتے ہیں۔امام ابوالمنصور ماتریدی کی وفات 333ہجری میں ہے۔

امام ماتریدی اپنے وقت کے بہت بڑے امام تھے،آپ فروع میں امام ابوحنیفہ کے متبع تھے۔آپ نے دلائل نقلیہ وعقلیہ سے معتزلہ،جہمیہ کا رد بلیغ فرمایا،اور آپ کے بعد آپ کے تلامذہ نے اس سلسلہ کو جاری رکھا،آپ کی وفات کے بعد آپ کے منہج کو ایک مذہب کا درجہ حاصل ہوا۔

''مذہب ماتریدی''مختلف مراحل اور ادوار سے گزرا۔تفصیل درج ذیل ہے۔

مرحلہ تاسیس: یہ دور امام ابوالمنصور ماتریدی کا ہے،اسی دور میں آپ نے معتزلہ اور دیگر مبتدعہ کے ساتھ مناظرے کیے۔

مرحلہ تکوین: یہ دور امام ابوالمنصور ماتریدی کے تلامذہ کا ہے،تلامذہ کے دور میں ہی آپ کا مذہب سب سے پہلے سمرقند میں مشہور ہوا۔اس دور کی مشہور شخصیات میں سے:

☆:ابو القاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل الحکیم السمرقندی (المتوفی:342ہجری) ہے۔ ومن کتبہ:''السواد الاعظم''،و''الصحائف الالهية'' فی التوحید.

☆:ابو محمد عبد الکریم بن موسی بن عیسی البزدوی، جد فخر الاسلام البزدوی (المتوفی:390ہجری)

☆:ابوالیسر البزدوی محمد بن محمد بن حسین بن عبد الکریم، (المتوفی:493ہجری)

ہیں۔ابوالیسر البزدوی کے مشہور تلامذہ میں سے نجم الدین عمر النسفی مؤلف ''العقائد النسفیہ'' ہیں۔

مرحلہ تالیف: اس دور میں مذہب ماتریدی کے دلائل کو باقاعدہ تصانیف کی صورت میں مرتب کیا گیا۔اس وجہ سے یہ دور باقی تمام ادوار سے وسیع اور ممتاز ہے۔

اس دور کی مشہور شخصیات میں سے:

☆:ابو المعین میمون بن محمد بن معتمد النسفی،(المتوفی:508ہجری) صاحب کتاب:''تبصرة الادلة'')۔

☆:ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد الحنفی النسفی،(المتوفی:537ہجری)۔

☆:ابو محمد نور الدین احمد بن محمد الصابونی المتوفی: 580ہجری، صاحب کتاب:''الکفایہ فی الکلام'')۔

☆:حافظ الدین عبداللہ النسفی (المتوفی:710ہجری)۔

☆:صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود المتوفی:747ہجری،صاحب کتاب''تنقیح الاصول'')۔

☆:کمال ابن الہمام المتوفی:861ہجری،صاحب کتاب''المسایرۃ فی العقائد المنجیة فی الآخرۃ'') ہیں۔

ماتریدیہ کے اصول،اور اشاعرة کے ساتھ مختلف فیہ مسائل میں (المسایرہ) بہترین کتاب ہے۔

قبولیت عامہ: مذہب ماتریدی کو بہت جلد قبولیت عامہ حاصل ہوئی،جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ خلافت عثمانیہ کے تمام سلاطین امام تریدی کے مذہب پر تھے۔جہاں جہاں تک خلافت عثمانیہ تھی وہاں پر امام تریدی کا مذہب غالب تھا۔یعنی سمرقند و بخارا سے لیکر مکمل جزیرہ عرب،ہندوستان،بلاد فارس،روم اور برّ اعظم

یورپ میں امام ماتریدی کے افکار رائج تھے۔

ہندوستان میں ''درس نظامی'' پڑھانے والے تمام مدارس امام تریدی کے مذہب پر ہیں، اسی طرح چین، افغانستان، بلاد ماوراء النہر، ترکی، رومانیہ، عراق، مصر، براعظم افریقہ میں اب بھی مذہب ماتریدیہ ہی غالب ہے۔

ہندوستان میں مذہب ماتریدیہ کے بہت بڑے امام، فقیہ اور محدث ''الشاہ احمد رضا خان'' المتوفی: 1340 ہجری ہیں۔

ماتریدیہ کے اصول:

مذہب ماتریدیہ میں اصول دین کو ''عقلیات'' اور ''سمعیات'' میں تقسیم کیا گیا ہے۔

''عقلیات'': اس میں توحید وصفات باری تعالی، حسن وقبح وغیرہ شامل ہیں۔ یعنی ارسال رسل کے بغیر بھی ہر انسان کو توحید باری تعالی کا اقرار ضروری ہے، اور اسی طرح اشیاء کے حسن وقبح جاننے میں عقل مستقل ہے، شرع میں اسی حسن وقبح کی تائید ہے۔

''سمعیات'': اس باب میں وہ امور ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں مثلاً: شرعیات، امور آخرت، عذاب قبر، وغیر ذلک۔

عقائد کے باب میں ماتریدیہ کا مذہب: دلیل جب قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو تو اس سے عقائد ثابت ہونگے، یعنی نص قرآنی اور سنۃ متواترہ۔ اور اگر دلیل قطعی الثبوت ہو مگر قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس سے عقائد ثابت نہیں ہونگے۔ اور اسی طرح خبر آحاد سے جو کہ ظنی الثبوت ہے اس سے بھی عقیدہ ثابت نہیں ہوگا۔ خبر آحاد صرف اَحکام شرعیہ اور اثبات اعمال کے لئے مفید ہے۔ باقی عقائد اور اصول کی تفاصیل ''العقائد النسفیہ'' اور دیگر کتب میں مذکور ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل کیا ہیں؟۔

جواب: اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اہل سنت ہیں، اکثر شوافع اصول میں امام ابوالحسن الاشعری کے متبع ہیں۔ اور اکثر احناف اصول میں امام ابومنصور ماتریدی کے متبعین ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اکثر اصول میں اتفاق ہے۔ کیونکہ دونوں کا وہی مذہب ہے جو سلف صالحین کا تھا۔ اگر چہ دونوں امام ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں تھے۔ امام ابومنصور ماتریدی بلاد ماوراء النہر سے کبھی باہر نہیں گئے، اور امام الاشعری کبھی بلاد ماوراء النہر میں نہیں گئے۔ پھر بھی دونوں کا یہ اتفاق شاھد ہے کہ دونوں مذھب حقہ کے ترجمان تھے۔ لیکن اس کے باوجود متعدد مسائل میں دونوں کا اختلاف بھی ہے۔

	مذھب الماتریدیہ	مذھب الاشاعرہ
1	اللہ عزوجل کی معرفت عقل سے واجب ہے، جن کے پاس رسول نہیں بھیجا گیا ان پر بھی توحید کا اقرار ضروری ہے، اہل فترہ بھی معذور نہیں۔	اللہ عزوجل کی معرفت شرع سے واجب ہے۔ ورود شرع سے قبل ایمان باللہ واجب نہیں۔ وہ لوگ جنکی طرف رسول مبعوث نہ ہو معذور ہیں۔
2	صفت ارادہ اور محبت ورضا میں فرق کرتے ہیں۔ یعنی بعض کام اللہ عزوجل کے ارادہ سے ہوتے ہیں مگر اللہ ان پر راضی نہیں ہوتا، مثلا کفر ومعصیت۔	ارادہ، رضا ومحبت ایک ہی چیز ہے۔

3	اشیاء میں حسن وقبح عقلی ہیں۔	اشیاء میں حسن وقبح شرعی ہیں۔
4	اللہ عزوجل کے افعال حکمت سے خالی نہیں۔	اللہ عزوجل کے افعال معلل بالاغراض نہیں۔
5	اللہ عزوجل کا کلام نفسی غیر مسموع ہے، صوت وحروف اس کلام پر دلالت کرتے ہیں۔	اللہ عزوجل کا کلام مسموع ہے۔ اشاعرہ میں سے ابواسحاق الاسفرائینی نے امام ماتریدی کا قول اختیار کیا ہے۔اور ابوبکر الباقلانی فرماتے ہیں: کہ اللہ عزوجل کا کلام غیر مسموع ہے، لیکن اللہ چاہے تو کسی کو بھی سنا سکتا ہے، علی خلاف العادۃ۔
6	صفات فعلیہ (ان کی توضیح اپنے مقام پر کی گئی ہے) مثلا: تخلیق، ترزیق وغیرہ، صفات قدیمہ ہیں یا صفات حادثہ ہیں؟۔ ماتریدیہ: یہ صفات قدیم ہیں، انکا حوادث کے ساتھ تعلق حادث ہے۔	یہ صفات حادثہ ہیں۔یعنی تخلیق سے قبل اللہ عزوجل خالق نہ تھا۔اسی طرح دیگر صفات فعلیہ میں۔لغت کا بھی یہی تقاضا ہے۔

7	تکوین اللہ عزوجل کی صفت ہے۔ تکوین اور مکوّن آپس میں مغائر ہیں۔تکوین کا معنی ہے ''شیء کا عدم سے وجود میں لانا''۔تمام صفات فعلیہ اس صفت کی طرف راجع ہیں۔	تکوین اللہ عزوجل کی صفت نہیں، بلکہ ''ارادہ'' اور ''قدرت'' اصل صفات ہیں،اور یہ تکوین ایک اعتباری اور عقلی بات ہے جو مؤثر اور اثر کے درمیان نسبت سے حاصل ہے،اس وجہ سے تکوین اور مکون ایک ہی چیز ہے۔
8	تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔جبکہ تحمیل مالا یطاق جائز ہے۔اللہ عزوجل کا فرمان:(رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) میں اس سے پناہ ہے۔	تحمیل وتکلیف مالا یطاق (دونوں) جائز ہیں۔
9	کیا مطیع کو عذاب میں مبتلا کرنا جائز ہے؟ دونوں (ماتریدیہ،اشاعرہ) شرعا اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔ ماتریدیہ عقلا بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔	اشاعرہ عقلا مطیع کیلئے عذاب کو ممکن جانتے ہیں کہ اللہ عزوجل مالک ہے جیسے چاہے تصرف فرماسکتا ہے۔

10	مقلد فی الاصول کا ایمان صحیح ہے۔	ایمان کے لئے ضروری ہے کہ ہر مسئلہ دلیل قطعی سے معلوم ہو۔ مقلد کا ایمان صحیح نہیں۔
11	سعید کا شقی ہونا اور بد بخت کا نیک بخت ہو جانا جائز ہے۔ سعید افعالِ شقاوت سے شقی بن جاتا ہے۔	سعادت وشقاوت جو کسی کے لئے لکھ دیا جائے، اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ سعادت وشقاوت کا فیصلہ خاتمہ کے وقت ہوگا اور وہ سابقہ مکتوب ہے۔
12	استطاعت کی دو قسمیں ہیں ایک فعل سے قبل جس کا معنی ہے ''اسباب وآلات کی سلامتی''۔ اور ایک استطاعت مع الفعل ہے جسکا معنی ہے ''قوت''۔	استطاعت مع الفعل ہی ہے۔ فعل سے قبل کوئی نہیں۔
13	نبی کے لئے مرد ہونا ضروری ہے۔	عورت کی طرف بھی وحی ممکن ہے، مثل ام موسی۔

14	بندوں کے افعال کا خالق اللہ عزوجل ہے۔ اور بندہ ''کاسب'' ہے۔ مگر کسب کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ماتریدیہ: ''اسباب وآلات کی سلامتی'' صرف اللہ عزوجل کی تخلیق ہے۔اور استطاعت مع الفعل ''قوت'' بھی اللہ کی تخلیق ہے،اس قوت کا اپنے اختیار سے استعمال ''کسب'' ہے۔ یا یوں کہیں کہ اصلِ فعل میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے اور صفتِ فعل میں مؤثر بندے کی قدرت ہے۔تو فعل دو قدرتوں کے تحت وقوع پذیر ہوتا ہے۔	کسب اشعری کا سمجھنا اتنا مشکل ہے کہ جب کوئی بات سمجھ نہ آئے تو کہا جاتا ہے ''اخفی من کسب الاشعری''۔ بہرحال اشاعرہ کے نزدیک: بندوں کے افعال اختیاریہ ''ابداعا'' و''احداثا'' اللہ کی قدرت سے واقع ہوتے ہیں،بندے کا ''کسب'' یہ ہے کہ فعل کے وقت بندے کا ''ارادہ'' اس قوت وقدرت سے مل جاتا ہے جو اللہ کی تخلیق سے ہے۔لہذا اشاعرہ کے نزدیک بندہ صرف ''کاسب ارادہ'' ہے، ''کاسب فعل'' نہیں۔ یا یوں کہیں کہ فعل ایک ہی ''قوت'' سے وجود میں آتا ہے،اور وہ اللہ کی تخلیق سے ہے۔بندہ اپنے فعل میں ''مؤثر'' نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ''قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة و العلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية''. وهو (أى الحق) الحكم المطابق للواقع... حقيقة، ماهيه، هوية میں کیا فرق ہے؟ صدق وحق میں کیا فرق ہے؟ ان میں کیا نسبت ہے؟۔ عنادیه، عندیه، لا أدریه، سوفسطائیہ کون ہیں؟ وجہ تسمیہ کیا ہے؟ ''حقائق الأشياء ثابتة'' کا مفہوم بنتا ہے ''الأمور الثابتة ثابتة'' یہ ناجائز ہے، سوال وجواب کی وضاحت کریں۔

جواب: (قال المصنف): ''قَالَ أَهْلُ الحَقِّ : حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، والعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية''. اہل حق فرماتے ہیں: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اوران حقائق کا علم متحقق ہے، برخلاف سوفسطائیہ کے۔ کہ وہ حقائق اور ''العِلْمُ بِهَا'' کے منکر ہیں۔

''حق'' کی تعریف: حق وہ حکم ہے جوواقعہ کے مطابق ہو۔اور حق کا اطلاق اقوال، عقائد، اُدیان، ومذاہب پر ہوتا ہے کیونکہ یہ سب حق پر مشتمل ہیں۔حق کا مقابل باطل ہے۔

صدق وحق میں فرق: ''صدق'' اقوال کے ساتھ خاص ہے، کہا جاتا ہے ''قول صادق'' جبکہ ''عقیدة صادقة'' نہیں کہا جاتا۔ ''صدق'' کا مقابل کذب ہے۔

کبھی صدق وحق میں یوں فرق کرتے ہیں: کہ حق میں واقعہ کی جانب سے مطابقت کا اعتبار ہوتا ہے، اور صدق میں حکم کی جانب سے مطابقت کا اعتبار ہوتا ہے۔ تو ''صدقِ حکم'' کا معنی ہوگا کہ حکم واقعہ کے مطابق ہے۔اور ''حقیتِ حکم'' کا معنی ہوگا کہ واقعہ حکم کے مطابق ہو۔

(قال الشارح): ''حقيقة الشی و ما هيته ما به الشی هو هو'' ۔یعنی شیء کی حقیقت وماہیت وہ ہے جس کی وجہ سے وہ شیء (اپنی صفات کے ساتھ) موجود ہو۔

حقیقت و ماہیت کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دیا کہ دونوں میں ترادف ہے، کوئی فرق نہیں۔ مثلاً ''حیوان ناطق'' انسان کی حقیقت ہے۔ تو اس سے انسان ''من حیث ھو ھو'' کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہی ماہیتِ انسان بھی ہے۔

(قال الشارح): وقد یقال: إنَّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقِه حقیقةٌ، وباعتبار تَشخّصِه هُویَّة، ومع قطع النظر عن ذلک مَاهِیَّة''۔

یعنی حقیقت و ماہیت میں اعتباری فرق بھی بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ''ما به الشیء ھو ھو'' باعتبار تحقق کے حقیقت ہے۔ (یعنی خارج میں اسکا وجود پایا جائے)۔ اور ''ما به الشی ھو ھو'' باعتبار اس کے تشخص کے ''ھویة'' ہے۔ اور جب شیء کے تحقق و تشخص سے قطع نظر کیا جائے تو ''ماہیت'' ہے۔

پھر ''ھویة'' کے تین معانی ہیں۔ ''ماھیة مشخصه'' جو اشارہ کو قبول کرتی ہے۔ (وہ شیء جو قابل ابعاد ثلاثہ ہو، مثلاً زید)۔ دوسرا معنی ہے ''وجود خارجی'' کہ اس وجود خارجی کے ساتھ ماھیۃ اشارہ کے قابل ہوتی ہے۔ مثلاً: زید کا خارج میں موجود ہونا (''ھویة'' کے یہ دونوں معانی مستعمل ہیں)۔ تیسرا معنی ہے تشخص، مثلاً زید جو کہ موجود فی الخارج ہے۔

اعتراض: (قال الشارح): فإن قیل: فالحکم بثبوت حقائق الأشیاء یکون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة''۔ کہ ''حقائق الأشیاء ثابتة'' کا مفہوم بنتا ہے ''الأمور الثابتة ثابتة'' یہ لغو اور ناجائز ہے۔

جواب: جن ''حقائق الاشیاء'' کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں اور ان کو ناموں سے مسمیٰ کرتے ہیں جیسے انسان، فرس، آسمان، زمین تو یہ فی نفس الامر موجود ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔ یعنی جس کو ہم واجب الوجود مانتے ہیں وہ موجود فی نفس الامر ہے۔ الامور الثابتة ثابتة کی طرح نہیں ہے۔

جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے لئے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں کہ بعض اعتبارات کی وجہ سے اس پر حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض کی وجہ سے مفید نہیں ہوتا جیسے کہ انسان ہے جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ ایک جسم ہے۔ (مطلق جسم حساس وغیرہ نہیں) تو اب اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہے۔ ھذا الجسم حیوان ۔ اور جب انسان کو اس لحاظ سے لیا جائے کہ یہ حیوان ناطق ہے تو اب اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید نہیں۔

اسی طرح حقائق کے بھی مختلف اعتبارات ہیں۔ کہ حقائق معلومہ ہیں یا موجودہ ہیں۔ تو ان پر ثبوت کا حکم اس حیثیت سے مفید ہے کہ یہ معلومہ ہیں اور اس حیثیت سے کہ یہ موجودہ ہیں لغو ہے۔

''والعلم بها متحقق'': اشیاء کے تصورات سے ان کے حقائق کا علم، اور ثبوت واحوال سے ان کی تصدیق متحقق ہے۔ یعنی ان کے ثبوت کا علم یقینی ہے، کیونکہ جمیع حقائق کا علم انسان کو حاصل ہی نہیں۔ اس قول سے ان پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں کچھ بھی ثابت نہیں۔ اور ان کے ثبوت وعدم کا بھی کوئی علم نہیں۔

''خلافا للسوفسطائيه'': ''سوفا'' کا معنی ''علم وحکمت'' ہے اور ''اسطا'' کا معنی ہے ''مُزَخرَف''. لہذا ''سوفسطا'' نام ہے حکمۃِ مُمَوَّهة اور علمِ مُزَخرَف کا. یعنی ملمع سازی کی حکمت وعلم (ملمع سازی یہ ہے کہ شیء کی حقیقت گھٹیا ہو اس پر اعلی چیز کا پانی چڑھا دیا جائے مثلا پیتل پر سونے کا پانی چڑھانا)۔

سوفسطائیہ فلاسفہ کے ایک احمق ٹولے کا نام ہے جو حقائق کا انکار کرتے ہیں (قیل کل من غلط فی الدلیل فھو سوفسطائی)۔ پھر ان کے تین فرقے ہیں۔

''عنادية'': جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور ان حقائق کو اوہام اور خیالات باطلہ گمان کرتے ہیں، وسُمُّو بھذا الاسم لعنادھم الحق. عنادیہ چونکہ حق کے

دشمن ہے انکو حق کے ساتھ عناد ہے اس وجہ سے انکا یہ نام رکھا گیا۔

"عندیہ" : جو حقائق کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اعتقاد کے تابع ہیں، اگر ہم کسی شی کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہوگا یا عرض کا کریں تو وہ عرض ہوگا، اسی طرح قدیم وحادث ہونا بھی ہمارے اعتقاد پر ہے۔

وسموا عندیہ لزعمھم ان حقیقۃ الشی ما ھو عند المعتقد. یعنی "عندیہ" نام اس وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک شی ء کی حقیقت وہی ہوگی جسکا انسان عقیدہ رکھے۔

"لاادریہ" : جو ثبوت وعدمِ ثبوتِ شی ء کے علم کا انکار کرتے ہیں، شی ء کے ثبوت وعدم میں شک کرتے ہیں، اور اپنے اس شک میں بھی شک کرتے ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ آگے چلتا جائے گا۔ وسموا بھذا الاسم لأنھم یقولون لا ادری ولا أدری.

انکا یہ نام اس وجہ سے پڑا کہ یہ ہر شی ء کے بارے میں کہتے ہیں "ہم نہیں جانتے"۔

سوفسطائیہ کو جواب: سوفسطائیہ کے تینوں فرقے جو حقائق الاشیاء کے منکر ہیں، ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ تمہارا یہ انکار درست نہیں کیونکہ بعض اشیاء ثابت ہیں بالعیان۔ (أی برؤیۃ البصر کالشمس والارض) اور بعض بیان کے ساتھ ثابت ہیں (أی بالبرھان کالواجب تعالیٰ)۔

ایک الزامی جواب: اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو اشیاء ثابت ہیں اور اگر متحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اس لئے کہ یہ "حکم" کی ایک قسم ہے۔ تو شی ء من الحقائق ثابت ہوگی، لہذا نفی علی الاطلاق درست نہیں۔ لیکن یہ جواب صرف "عنادیہ" کے لیئے ہی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

سوال: اسباب علم پر نوٹ لکھیں، خبر صادق کی کتنی قسمیں ہیں؟ تعریف وحکم بیان کریں، خبر صادق علم ضروری کی موجب ہے یا استدلال کی وضاحت کریں؟

جواب:

علم کی تعریف: ''العلم هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به'' علم ایک صفت ہے جس سے مذکور (چاہے وہ موجود ہو یا معدوم، ممکن ہو یا مستحیل) ظاہر ہو اس شخص کے لئے جس کے علم کا اس (مذکور) کے ساتھ تعلق ہو۔ (یہ تعریف ابو منصور ماتریدی کی ہے)۔ یعنی: علم وہ صفت ہے جس سے مطلوب منکشف ہوتا ہے۔

علم کی تعریف وحقیقت میں کافی اختلاف ہے، یہاں پر علم میں انکشاف تام کی قید لگاتے ہیں، اور اس کا مقابل ''ظن'' شمار کرتے ہیں۔ جو لوگ علم کی تقسیم ''تصور'' و ''تصدیق'' کی طرف کرتے ہیں ان کے نزدیک ''ظن'' بھی علم کی ایک قسم ہے۔

اسباب علم تین ہیں:

مخلوق کیلئے اسباب علم تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل) تین میں حصر استقرائی ہے۔ **وجہ حصر:** سبب اگر خارج سے ہو تو خبر صادق کیونکہ یہ ایک آواز ہے جو کہ خارج سے سنی جاتی ہے۔ اگر خارج سے نہ ہو بلکہ داخلی ہو لیکن وہ آلہ غیر مدرک ہو تو حواس ہے (کیونکہ حواس واسطہ ہے، اصل ادراک عقل سے ہے) اور اگر وہ آلہ مدرک ہو تو عقل ہے۔

اعتراض: ان اسباب کا تین میں حصر کرنا صحیح نہیں (اول): اس لیے کہ سبب موثر تمام علوم میں تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بغیر تاثیر حاسہ، خبر اور عقل کے علم پیدا فرماتا ہے۔ اور سبب ظاہری (جیسے کہ جلانے کیلئے آگ) عقل ہی ہے غیر نہیں۔ حواس واخبار عقل کے لئے آلات اور ادراک کے طرق ہیں۔

الی حصل جو سبب علم کی طرف پہنچاتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی علم کو اسباب کے ساتھ پیدا کردے، جیسا کہ عادت الہیہ جاری ہے، تو یہ مدرک (مثلا: عقل)، آلات (مثلا: حس) اور طریق (مثلا: خبر) کو بھی شامل ہوگا۔ اور ان کے علاوہ دیگر اشیاء (مثلا: وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقلی) کو بھی شامل ہوگا۔ لہذا جب ایسا ہے تو اب اسباب علم کا تین میں حصر صحیح نہیں۔

جواب: تین میں حصر مشائخ کی عادت پر ہے کہ وہ صرف مقاصد بیان کرتے ہیں اور فلاسفہ کی تدقیقات سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشائخ نے جب بعض ادراکات کو حواس ظاہری کے استعمال کے بعد پایا (چاہے وہ ذوی العقول سے ہوں یا غیر سے) تو حواس کو ایک سبب بنایا۔ اور جب خبر صادق سے معلومات دینیہ کے بڑے بڑے مسائل کا تعلق تھا تو اس کو دوسرا سبب بنایا۔ اور جب مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جس کو حس مشترک کہا جاتا ہے (خیال یا وہم بھی کہتے ہیں) ثابت نہیں۔ اور نظریات، بدیہیات، تجربات، حدسیات، کی تفاصیل سے ان کو کچھ غرض بھی نہیں، اور اس کے ساتھ تمام کا مرجع عقل کی طرف ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب بنایا۔

پہلا سبب علم:

حواس پانچ ھیں: (سمع، بصر، شم، ذوق، لمس) یعنی: سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، چھونے کی حس۔ ان حواس کی اصل حقیقت کا علم تو اللہ عزوجل کو ہے۔ طب وحکمت میں حواس کی کچھ حقیقت یوں ہے کہ:

سمع: وہ قوت جو کان کے سوراخ کے پیچھے بچھائے ہوئے پردوں میں رکھی گئی ہے، جب ہوا کے ذریعہ آواز ان پردوں تک پہنچتی ہے تو انسان کو آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بصر: وہ قوت جو دو پٹھوں میں رکھی گئی ہے، یہ دونوں پٹھے دماغ میں ملے ہوئے ہیں اور ہر ایک کا ایک ایک آنکھ سے تعلق ہوتا ہے۔

شم: دماغ کے اگلے حصہ میں دو ابھرے ہوئے گوشت کے فالتو حصوں میں یہ قوت رکھی گئی ہے، جب ہوا کے ذریعہ کوئی (خوش، بد) بو خیشوم (نتھنوں کا آخری حصہ) تک پہنچتی ہے تو اس قوت کے ذریعہ اسکا ادراک ہوتا ہے۔

لمس: تمام بدن میں ایک قوت رکھی گئی ہے، جس سے گرمی، سردی، خشکی، تری کا احساس ہوتا ہے۔

نوٹ: ان تمام حواس کا الگ الگ کام ہے، ایک کا ادراک دوسرے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ شرعا یہ جائز ہے کہ یہ سب اللہ عزوجل کی تخلیق سے ہے، اللہ چاہتا تو باصرہ سے آوازوں کا ادراک پیدا فرمادیتا۔

دوسرا سبب علم:

خبر صادق و کاذب کی تعریف:

خبر صادق وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو کیونکہ خبر کلام ہے اور اس کی خارج کے ساتھ ایک نسبت ہے، اگر خارج اس نسبت کے مطابق ہو تو وہ صادق ہوگا، اگر خارج اس نسبت کے مطابق نہ ہو تو وہ کاذب ہوگا۔ یوں بھی تعریف کرتے ہیں کہ واقعہ خبر کے مطابق ہو تو صدق ورنہ کذب۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول میں صدق وکذب خبر کے اوصاف ہیں، اور ثانی میں مخبر (خبر دینے والے) کے اوصاف ہیں۔

خبر صادق کی اقسام:

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں: (۱): خبر متواتر، (۲): **خبر الرسول المؤید بالمعجزۃ.** خبر رسول جس کی معجزہ کے ساتھ تائید ہو۔

(۱): خبر متواتر: وہ خبر جو قوم کی زبانوں پہ صادق ہو اور وہ قوم بلحاظ تعداد اتنی ہو کہ عقلا ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو، اس خبر سے بغیر شبہ کے علم حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس سے "علم ضروری" حاصل ہوتا ہے، جیسے مکہ کے وجود کا علم۔

(۲): جبکہ خبر رسول جو معجزہ سے مؤید ہو، اس سے ''علم استدلالی'' حاصل ہوتا ہے۔ علم استدلالی سے مراد وہ علم جو نظر فی الدلیل سے ثابت ہو۔ اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے یہ تیقن وثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے۔ یعنی تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔

سؤال وجواب: خبر الرسول المؤید بالمعجزة کی تم نے جو وضاحت کی کہ یہ علم ضروری کے مشابہ ہے تو اسکو الگ سے ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ایک ہے نفس ثبوت (بانہ سمع من فی الرسول ﷺ) اور ایک ہے اس سے حاصل ہونے والا علم۔ مثلاً: ''اَلْبَیِّنَةُ عَلَی الْمُدَّعِی وَالْیَمِینُ عَلٰی مَنْ أَنْکَرَ'' اب بالتواتر ثابت ہے کہ یہ خبر رسول ﷺ ہے مگر اس بات کا علم کہ ''بینة'' مدعی پر ہے، علم استدلالی ہے۔ (وفیہ ما فیہ)

جبکہ خبر واحد کے بارے میں متکلمین کا نظریہ یہ ہے کہ یہ موجب علم نہیں بلکہ موجب ظن ہے کیونکہ اس (خبر واحد) کے خبر رسول ﷺ ہونے میں شبہ ہے۔

اعتراض: خبر صادق کی اس کے علاوہ بھی اقسام ہیں۔ مثلاً: اجماع، خبر محتف بالقرائن، لہذا خبر صادق کو صرف دو میں بند کرنا صحیح نہیں۔

جواب: یہاں پر خبر سے مراد وہ خبر ہے جو عوام کے لئے سبب علم بنے، قرائن وغیرہ ملانے کے بغیر، لہذا خبر محتف بالقرائن عام نہیں اور اجماع متواتر کے حکم میں ہے۔

تیسرا سبب علم:

عقل کی تعریف: ''ھو قوة للنفس بھا تستعد (النفس) للعلوم والادراکات''. عقل وہ قوت ہے جس سے نفس علوم وادراکات کیلئے تیار ہوتا ہے۔

عقل سے جو علم بالبداھة ثابت ہو وہ ضروری ہوتا ہے (یعنی فکر کے بغیر جیسے کل جزء

سے بڑا ہوتا ہے) اور جو علم استدلال کے ذریعہ حاصل ہو وہ اکتسابی ہوتا ہے۔

''علم اکتسابی'' وہ علم جو ''کسب'' کے ذریعہ حاصل ہو۔ ''کسب'' دو طرح ممکن ہے۔ (۱): عقلیات میں نظر وفکر ''کسب'' ہے۔ (۲): اور غیر عقلیات میں ''کسب'' اپنے اختیار سے اسباب کو کام میں لانا ہے۔ اس کے مقابل ''علم ضروری'' ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: الہام کی تعریف کریں۔ کیا الہام بھی اسباب علم میں سے ہے؟

الهام کی تعریف: ''القاء معنی فی القلب بطریق الفیض''۔ یعنی اللہ عزوجل بطریق فیض (یعنی بغیر اکتساب) کے کوئی معنی دل میں ڈال دے۔ اس تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں کہ الہام خیر کا ہوگا، شر شیطان کی طرف سے ہے اور اسکو وسوسہ کہا جائے گا۔ اور دوسری بات کہ الہام میں بندے کا کوئی اختیار، وکسب وغیرہ نہیں ہے۔

الهام سبب علم نهیں هے: مصنف نے فرمایا ''لیس من اسباب المعرفة''. (لیس من اسباب العلم) نہیں کہا کیونکہ معرفت اور علم ایک ہی چیز ہے اگر چہ بعض نے علم کو مرکبات وکلیات اور معرفت کو بسائط وجزئیات کے ساتھ خاص کیا ہے لیکن اس تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

الہام سے عام مخلوق کے لیے علم ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک شخص کو ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شخص الہام اور وسوسہ میں فرق نہ کرسکتا ہو اس وجہ سے الہام کی وجہ سے کسی اور پر کوئی بات لازم نہیں کرسکتا۔

ہاں اس شخص کو جسے الہام ہوا ہے علم حاصل ہوگا۔ حدیث میں الہام کا ثبوت ہے۔ ارشاد ہے: ''إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ

ابُنُ وَهبٍ تَفسِیرُ مُحدَّثُونَ مُلهَمُونَ" (صحیح مسلم).
حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "الهمني ربي الهاما" (کنز العمال) سلف صالحین میں بھی کثیر جماعت کو الہام ہوا کرتا تھا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "العالم بجميع اجزائه محدث" کی وضاحت کریں۔

عالم کی تعریف: اللہ تعالیٰ کے علاوہ جمیع موجودات کو عالم کہتے ہیں جیسے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم افلاک وغیرہ۔ شارح نے فرمایا: "العالم: ای ما سوی اللہ تعالی من الموجودات مما یعلم به الصانع"۔ کہ عالم سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ وہ موجودات ہیں جنکی وجہ سے صانع کا علم آجائے۔

عالم بجمیع اجزائه حادث هے: جمیع اجزاء سے مراد آسمان اور جو کچھ ان میں ہے اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے تمام حادث ہیں۔

حادث کا معنی: حادث سے مراد عدم سے وجود کی طرف آنے والا۔ عدم سے وجود کی طرف آنے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

اختلاف فلاسفه: فلاسفہ آسمان کو قدیم مانتے ہیں وہ آسمان کے حدوث کے قائل ہی نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ آسمان کا ھیولی، صورۃ جسمیہ اور نوعیہ قدیم ہیں۔ اسی طرح عناصر اربعہ (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اپنے ھیولی اور صورۃ جسیمہ کے لحاظ سے قدیم ہیں لیکن نوع کے لحاظ سے، یعنی یہ عناصر کبھی صورۃ سے خالی اور جدا نہیں ہوئے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف قدم کی نسبت کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے صراحۃ ما سوی اللہ تعالیٰ کے حدوث کا قول کیا ہے؟

جواب: قدیم اور حادث کی دو قسمیں ہیں قدیم ذاتی اور قدیم زمانی۔ حادث ذاتی

اورحادث زمانی۔

قدیم ذاتی: جو محتاج الی الغیر نہ ہو۔

قدیم زمانی: جومسبوق بالعدم نہ ہو۔

حادث ذاتی: جو محتاج الی الغیر ہو۔

حادث زمانی: جومسبوق بالعدم ہو۔

فلاسفہ نے اگرچہ ماسوی اللہ کے حادث ہونے کا قول کیا ہے لیکن وہ اسے قدیم زمانی مانتے ہیں یعنی اس پر عدم طاری نہیں ہوا ہے جبکہ متکلمین کے نزدیک عالم حادث ذاتی نہیں بلکہ حادث زمانی ہے تو جس معنی کے لحاظ سے فلاسفہ نے ماسوی اللہ کو حادث کہا ہے وہ قدم کے منافی نہیں ہے۔

دلیل: عالم بجمیع اجزائہ یعنی کائنات اوراس کی ہر چیز حادث ہے اس لیے کہ عالم مشتمل ہے اعیان وعوارض پر۔ اور اعیان وعوارض حادث ہیں پس ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: اعیان واعراض کی وضاحت کریں؟اعیان واعراض حادث ہیں یا قدیم؟

جواب: اعیان عین کی جمع ہے ''عین'' ہروہ شے ہے جوممکن الوجود ہو(بامکان خاص، یعنی وجود وعدم ضروری نہیں) اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔اور ''عرض'' وہ ہے جو اپنے قیام میں غیر کامحتاج ہو۔مثلاً انسان عین ہے اورانسان کا ''گورا'' یا ''کالا'' ہونا یہ عرض ہے۔ انسان اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں اور ''گورا'' یا ''کالا'' ہونا وجود انسانی کا محتاج ہے۔

اعیان کی پھر دو قسمیں ھیں: مرکب اور غیر مرکب۔ جو اعیان مرکب ہیں وہ اجسام ہیں اشاعرہ کے نزدیک جسم کم از کم دواجزا سے مرکب ہوگا،لیکن صحیح یہ

ہے کہ جسم میں تین اجزاء ہونے چاہیے تا کہ ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) متحقق ہو۔ غیر مرکب کی مثال ''جوہر'' ہے یعنی وہ عین جو ''انقسام'' کو قبول نہ کرے۔ اس کو جزء لا تجزی کہتے ہیں فلاسفہ جزء لا تجزی کے منکر ہیں۔

الحاصل: اعیان (اجسام و جواہر) کو اعراض لاحق ہوتے ہیں اعراض کی چار قسمیں ہیں۔

☆: **الوان:** یعنی رنگ یہ اصل میں چار ہیں سیاہ، سفید، سرخ، سبز، یا زرد۔ اور باقی رنگ ان کے ملنے سے بنتے ہیں۔

☆: **اکوان:** کون کا معنی ہے حیز (مکان) میں کسی شے کا حصول ہو۔ اس کے چار انواع ہیں: پہلا ''اجتماع'': (دو چیزوں کا کسی مکان میں یوں موجود ہونا کہ ان میں تیسری چیز داخل نہ ہو سکے، اجتماع کہلاتا ہے)۔ دوم ''افتراق'': (دو چیزوں کا یوں موجود ہونا کہ ان میں تیسری چیز داخل ہو سکے، افتراق کہلاتا ہے)۔ سوم ''حرکت'': (ایک چیز کا دو وقت میں، دو مکان میں ہونا حرکت ہے)۔ چہارم ''سکون'': (ایک چیز کا دو وقت دو آن میں ایک ہی حیز میں ہونا سکون ہے)۔

☆: **طعوم:** یعنی ذائقے اس کے 9 انواع ہیں تلخی، تیزی، نمکینی، پھیکا پن، ترشی، کھینچاوٹ، شیرینی، چربدار، بے مزہ پن۔

نوٹ: مصنف کے الفاظ میں ''عفوصۃ'' (پھیکا پن) اور ''قبض'' (کھینچاوٹ) پر اعتراض ہے کہ ان دونوں میں باعتبار ماہیت کے کوئی فرق نہیں۔ قبض میں زبان اوپر نیچے سے سکڑتی ہے اور عفوصۃ میں صرف اوپر سے۔

☆: **روائح:** یعنی خوشبو یا بدبو۔

اعیان و اعراض حادث ہیں قدیم نہیں کیونکہ اعیان و اعراض سے عالم بنتا ہے اور عالم حادث ہے۔

اعراض کا حدوث مشاہدہ اور دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ مثلاً: سکون کے بعد حرکت، تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی کا حادث ہونا مشاہد ہے۔

اور دلیل یہ ہے کہ بعض اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے اور عدم قدم کے منافی ہے۔

اعیان بھی حادث ہیں کیونکہ اعیان بھی حادث پر مشتمل ہیں۔ اور جو حوادث پر مشتمل ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ کیونکہ ''اعیان'' حرکت وسکون سے خالی نہیں اور حرکت وسکون خود حادث ہیں۔

آخری بات یہ کہ جسکا عدم جائز ہو اس کا قدم ممتنع ہوتا ہے اور اعیان واعراض کا عدم جائز ہے لہذا یہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ''جزء لایتجزیٰ'' کی تعریف کریں اور اس کے اثبات وعدم اثبات پر دلائل قلمبند کریں۔

تعریف: ''جزء لایتجزیٰ'' وہ عین ہے جو تقسیم وہمی، فرضی، اور فعلی میں سے کسی کو بھی قبول نہ کرے۔

''جزء لایتجزیٰ'' کا اثبات:

''جزء لایتجزیٰ'' کے اثبات پر قوی دلیل یہ ہے کہ ''کرہ حقیقی'' (مثلاً: فٹ بال) کو سطح حقیقی (مثلاً: ہموار فرش) پر رکھا جائے تو ''کرہ'' کی صرف ایک جزء ''سطح حقیقی'' سے مماس (ملی ہوئی) ہوگی۔ اس لیے کہ اگر فقط ایک جزء مماس نہ ہو بلکہ اور اجزاء بھی سطح حقیقی سے مماس ہوں تو اس صورت میں کرہ حقیقی پر خط مستقیم لازم آئے گا، حالانکہ کرہ حقیقی پر خط مستقیم آ ہی نہیں سکتا لہذا وہ جزء جو سطح حقیقی سے مماس ہوگی وہ ''جزء لایتجزیٰ'' ہے۔ اگر ''جزء لایتجزیٰ'' نہ مانی جائے تو کرہ حقیقی پر خط مستقیم لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

اثبات کی دیگر دو مشہور دلیلیں : اگر ''جزءلا یتجزی'' کو تسلیم نہ کیا جائے اور کہا جائے کہ ہر جزء کی (لا الی نہایۃ) تقسیم ہوگی تو اس صورت میں رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لیے کہ شی کا بڑا یا چھوٹا ہونا اجزاء کی قلت وکثرت پر موقوف ہے۔اب جب دونوں (لا الی نہایۃ) منقسم ہوئے تو پہاڑ کی ہر جزء کے مقابلے میں رائی کے دانہ کی جزء ہوگی ، لہذا پہاڑ رائی کے دانہ سے بڑا نہ ہوا، حالانکہ بالبداھت یہ بات معلوم ہے کہ پہاڑ رائی کے دانہ سے بڑا ہے۔تو اب ایک ایسی چیز ہوگی جو تقسیم نہ ہوگی جسکی وجہ سے رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا جسم کی ذات کا تقاضا نہیں ہے۔(شیء کی ذاتی اس شیء سے الگ نہیں ہوتی ، مثلا آگ کے لئے حرارت ذاتی ہے، آگ سے الگ ہونا ممکن نہیں)۔ اگر ایسا ہوتا تو جسم کی تقسیم نہ ہوتی حالانکہ جسم کی تقسیم ہوتی ہے۔ اب جسم کی جتنی تقسیم ممکن ہو، وہ اللہ تعالی بالفعل فرمادے۔اور اللہ عزوجل اس پر قادر ہے کہ ایک ایسے جزء کی تخلیق فرمائے جس پر جسم کی تقسیم ختم ہو(کیونکہ لا الی نہایہ تقسیم باطل ہے)۔اب اگر وہ جزء بھی تقسیم کو قبول کرلے تو اللہ تعالی سے عجز کو دور کرنے کیلئے اس جزء کو تقسیم کرنا پڑے گا۔حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ اس جزء پر تقسیم ختم ہوگئی، اللہ نے ساری ممکنہ تقسیمات کو بالفعل موجود کردیا۔لہذا اس جزء کی مزید تقسیم نہیں۔اور یہی جزءلا یتجزی ہے۔

ان دلائل کا بطلان:

پہلی دلیل : ''کرہ'' کا سطح پر رکھنے سے نقطہ (وجود میں) ثابت ہوتا ہے۔اس سے ''جزءلا یتجزی'' ثابت نہیں ہوتی۔کیونکہ کرہ کی سطح میں حلول، حلول طریانی یا جواری ہے دلیل تب صحیح ہوتی ہے جب نقطہ کا محل میں حلول، حلول سریانی ہو۔

حلول سریانی : حال کا محل میں حلول اس طرح ہو کہ حال کی طرف الگ سے

اشارہ حسی نہ ہو سکے۔

حلول طریانی: حال کا جب محل میں حلول اس طرح ہو کہ حال کی طرف الگ سے اشارہ حسی ہو سکے۔

دوسری دلیل: یہ دلیل بھی ضعیف ہے کہ جسم کا چھوٹا یا بڑا ہونا اجزاء کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی الحال اس شئے نے جس محل کا احاطہ کیا ہوا ہے اس محل کی وجہ سے شیء کو چھوٹا یا بڑا کہا جاسکتا ہے۔

تیسری دلیل اس وجہ سے ضعیف ہے کہ جسم کی بالفعل تقسیم ہونے کے بعد جو جزء بچ جاتی ہے اس کی تقسیم نہیں ہوتی لیکن تقسیم ہونا ممکن ہے بلکہ جسم تو اجزاء سے مرکب ہی نہیں یہ متصل واحد ہے۔

''جزء لایتجزیٰ'' کی نفی کے دلائل بھی کمزور ہیں اس وجہ سے اس میں امام رازی نے توقف کیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "والمحدث للعالم هو الله تعالى" عبارت کی توضیح کریں۔

جواب:

عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے اور اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔ کیونکہ اگر وہ ''واجب الوجود'' نہ ہو تو (جائز الوجود ہوگا) پھر وہ خود عالم میں سے شمار ہوگا اور عالم کا پیدا کرنے والا نہ ہوگا۔ کبھی یہ بات یوں بھی کی جاتی ہے کہ مبدأ ممکنات کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ مبدأ اگر ممکن ہو تو جمیع ممکنات میں سے ہوگا لہذا وہ ذات ممکنات کا مبدأ نہ ہوگی، کیونکہ کوئی شیء اپنی ذات کے لئے علت نہیں بن سکتی۔ بلکہ اس ممکن کیلئے بھی کوئی مبدأ ہوگا۔ اسی طرح یہ سلسلہ چلتا جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے اور تسلسل باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ

ممکنات کا مبدأ ممکن نہیں ہوگا (بلکہ واجب ہوگا)۔اور عالم کا پیدا کرنے والا جائز الوجود نہیں ہوگا (بلکہ واجب ہوگا)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: تسلسل کے بطلان کی مشہور دلیل (برھان تطبیق) ذکر کریں؟

جواب:

تسلسل کے بطلان کی مشہور دلیل برھان تطبیق ہے۔(برھان تطبیق یہ ہے کہ سب سے آخری معلول سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ الی غیر النھایہ فرض کریں، پھر اس آخری معلول سے ایک درجہ پہلے معلول (secondlast) سے ایک اور سلسلہ جانب ماضی میں الی غیر النھایہ فرض کریں اب اگر پہلے سلسلہ کی ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کی ایک جزء ہو تو ناقص (یعنی دوسرا سلسلہ) زائد (یعنی پہلے سلسلہ) کے مساوی ہوگا حالانکہ ناقص کا زائد کے مساوی ہونا محال ہے۔

اور اگر پہلے سلسلہ کی ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے سلسلہ کی جزء نہ ہو تو ثابت ہو جائیگا کہ پہلے سلسلہ میں دوسرے سے زیادتی ہے۔لہذا دوسرا ختم ہو جائے گا، یعنی متناہی ہوگا اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ پہلا بھی متناہی ہے کیونکہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلہ سے زائد ہے لیکن بقدر تناہی اور جو متناہی پر بقدر تناہی زائد ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔اب پہلا سلسلہ بھی متناہی ہوگا۔

اب جبکہ خارج میں ایسے اور غیر متناہی نہیں پائے جاتے کہ جن میں سے سابق لاحق کی علت ہو تو اس وجہ سے تسلسل بھی متحقق نہ ہوگا اور غیر متناہی (کہ سابق لاحق کی علت ہو) کا پایا جانا محال ہے لہذا تسلسل کا پایا جانا بھی محال ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "الواحد یعنی ان صانع العالم واحد ولا یمکن ان یصدق مفهوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة والمشهور فی ذلک بین المتکلمین برهان التمانع المشار الیه بقوله تعالی: لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا"۔ عبارت کا ترجمہ وتشریح کریں۔ برھان تمانع کیا ہے۔ کلمہ (لو) کا مقتضی یہ ہے کہ ماضی میں امر ثانی بسبب انتفاء اول کے منتفی ہے، لہذا "لو کان فیھما" سے ماضی میں تعدد الہہ کی نفی ثابت ہوئی نہ کہ مطلق۔ جواب تحریر کریں۔

جواب:

ترجمہ: الواحد یعنی صانع عالم ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم ایک ذات کے علاوہ کسی اور پر بھی سچا آئے، متکلمین کے نزدیک اس مسئلہ میں برھان تمانع مشہور ہے جس کی طرف "لو کان فیھما آلھة الا اللہ لفسدتا" سے اشارہ کیا ہے۔

برھان تمانع: کی تقریر: اگر دو الہہ ممکن ہوتے تو ان کے درمیان تمانع ممکن ہوتا۔ کہ ایک حرکت زید کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے ساکن ہونے کا۔ اور تمانع اس طرح ممکن ہے کہ حرکت وسکون میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے، جو کہ بالکل ظاہر ہے، اور اس طرح ان دونوں سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے۔ اس لیے کہ ارادتین کے تعلق میں کوئی مدافع نہیں۔ بلکہ مدافعة تو دو مرادوں کے درمیان ہے۔ یعنی فی نفسہ دو (ارادوں) کا اجتماع ممکن ہے۔ مگر دو (مرادوں) کا اجتماع ممکن نہیں۔

تو اس وقت جب ایک نے حرکت زید کا ارادہ کیا اور دوسرے نے زید کے سکون کا ارادہ کیا، تو تین صورتیں ممکن ہیں کہ یا تو دونوں امر حاصل ہونگے (یہاں پر اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے) یا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا یعنی دونوں کا ارادہ پورا نہیں ہوگا (یہاں پر دونوں کا عجز لازم آتا ہے)۔ یا ایک کا ارادہ پورا ہوگا اور دوسرے کا نہیں

(تو ایک کا عجز لازم ہوگا) اور عجز حدوث وامکان کی نشانی ہے اس لیے کہ عجز میں محتاجی ہے۔ کہ وہ اپنی مراد کے حصول میں اس بات کا محتاج ہے کہ اس کی مزاحمت نہ کی جائے اور یہ احتیاج نقص ہے، جو کہ وجوب کے منافی ہے۔ لہذا امکان تعدد مستلزم ہے امکان تمانع کو، اور یہ مستلزم ہے محال کو، اور جس سے محال لازم ہو وہ خود بھی محال ہے لہذا تعدد محال ہو گیا۔

"لو کان فیھما" میں کلمہ (لو) کے مقتضی پر اعتراض:

اگر یہ اعتراض ہو کہ کلمہ (لو) کا مقتضی (علی ما ذکرہ النحاۃ) یہ ہے کہ ماضی میں امر ثانی بسبب انتفاء اول کے منتفی ہے، جیسے: اگر تو میرے پاس آیا تو میں تمہیں عطا کروں گا، تو کچھ نہ دینا (انتفاء اعطاء) بسبب نہ آنے (انتفاء مجیء) کے ہے۔ لہذا یہ آیت عدم تعدد کے لئے حجۃ اقناعیۃ نہیں بن سکتی، صرف اتنی دلالت ہے کہ زمانہ ماضی میں بسبب انتفائے تعدد کے فساد منتفی ہے۔ اور دوسری بات کہ ماضی کے ساتھ کیوں مقید کیا حالانکہ مقصود ہر زمانہ میں انتفاء تعدد ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ (لو) اصل لغت میں اس نفی کیلئے وضع ہے لیکن کبھی (لو) کا استعمال صرف اتنا ہوتا ہے کہ شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے جزاء منتفی ہے، تو پہلا اعتراض ختم۔ اور "من غیر دلالۃ علی تعین الماضی" سے دوسرا اعتراض ختم۔ جیسے کہا جائے: "لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر" اگر عالم قدیم ہوتا تو البتہ غیر متغیر ہوتا اس کا تعلق بھی جمیع زمانوں سے ہے۔

"وقد یجاب بأن انتفاء التعدد فی الماضی کاف اذا الحادث لا یکون الھا"۔ یعنی یہاں پر ایک الزامی جواب بھی ممکن ہے کہ زمانہ ماضی میں بسبب انتفائے تعدد کے فساد منتفی ہے تو یہ بھی استدلال کے لئے کافی ہے کہ جو ماضی میں موجود نہیں تھا وہ حادث ہوگا اور حادث "الہ" نہیں ہوتا۔

اصل میں (لو) دو معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی منقطع عن الزمان ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "ولا یخرج من علمه وقدرته شیء .... وعامة المعتزلة: انه لایقدر علی نفس مقدور العبد". اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت پر ایک نوٹ لکھیں۔

جواب:

اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شیء خارج نہیں اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت میں اشاعرہ کا مذہب ہے کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہیں۔ عبارت میں ''شیء'' علم وقدرت دونوں کے لئے ثابت ہے لیکن علم کے لئے ''شیء'' اور ہے اور قدرت کے لئے ''شیء'' اور ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم ''مقدورات'' سے زیادہ ہے، ذات وصفات اور محال ''معلومات'' تو ہیں لیکن مقدورات نہیں۔ مقدور ہر وہ ''شیء'' ہے جو ممکن ہو، عبارت میں اختصار کی وجہ سے علم وقدرت کو جمع کر دیا۔ محال مقدور نہیں اور اس پر عدم قدرت نقص نہیں اس لیے کہ محالات کے ساتھ ارادہ کا تعلق محال ہے تو یہ عجز بھی نہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے کوئی شیء خارج ہو تو یوں جھل بالبعض اور عجز عن البعض لازم آئے گا یہ نقص وافتقار ہے، جبکہ نصوص قطعیہ علم کے عموم اور قدرت کے شمول پر ناطق ہے، قال تعالیٰ: "اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْۤا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا"

فلاسفہ کا مذہب: ان کا اللہ تعالیٰ کے علم کے بارے میں کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات مادیہ کو نہیں جانتا، جبکہ جزئیات مجردہ کو جانتا ہے جیسے عقول ونفوس۔ اور اللہ

عزوجل کی قدرت میں ان کا نظریہ ہے کہ اللہ عزوجل ایک سے زیادہ پر قادر نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالی من کل الوجود واحد ہے، اور واحد سے صرف واحد صادر ہوتا ہے، لہذا یہ ممکن نہیں کہ اللہ نے جسم کو تخلیق کیا ہو، کیونکہ جسم کثیر اجزاء پر مشتمل ہے، بلکہ اللہ تعالی نے جوہر مجرد واحد کو تخلیق فرمایا جس کو فلاسفہ عقل کہتے ہیں، اور باقی سب اسی عقل کے مرہون منت ہیں۔

دھریہ کا مذھب: دہریہ نے کہا کہ اللہ تعالی اپنی ذات کو نہیں جانتا، انکی دلیل یہ ہے کہ علم عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے اور نسبت تغائر طرفین کو چاہتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تغائر اعتباری کافی ہے جیسے کہ ہمیں ہمارے نفوس کا علم ہے۔ دوسرا جواب کہ تم نے جو ذکر کیا ہے یہ علم حصولی کے ساتھ خاص ہے اور اپنے نفس کا علم حضوری ہے۔

نظام کا مذھب: نظام (معتزلی) کہتا ہے کہ اللہ تعالی جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ باوجود علم کے بری چیز کی تخلیق (خلقِ قبیح مع العلم) شر ہے اور بغیر علم کے جہل ہے، اور دونوں کی نسبت اللہ کی طرف نہیں کرسکتے۔ جواب: اللہ تعالی سے کوئی شیء قبیح نہیں اللہ تعالی کیلئے اس کی خلق میں تصرف ہے کیف یشاء (اللہ عزوجل نے امتحان کے لئے خیر وشر کو پیدا فرمایا، پھر اس برائی کا ارتکاب قبیح ہے کہ اللہ نے منع فرمایا ہے)۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ دلیل عدم خلق پر دال ہے جبکہ ہمارا مدعی عدم قدرت ہے تو اس سے بھی اس کے مذہب کا بطلان ظاہر ہے۔

ابو القاسم البلخی کا مذھب: بلخی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی بندے کے مقدور کی مثل پر قادر نہیں۔ (یعنی بندہ جس پر قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالی قادر نہیں) ورنہ بندہ کا اللہ کے مماثل ہونا لازم آئے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے جواہر کو حرکت دی اور پھر بندے نے دی تو بالکل ظاہر ہے کہ یہ دونوں حرکتیں ماہیت میں مختلف ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے۔ اس وجہ سے مماثلت ممکن ہی نہیں۔

دوسری دلیل دیتا ہے کہ فعل عبد طاعت ہے کہ (ان استعمل علی صلاح)، یا معصیۃ ہے، یا عبث ہے۔ جبکہ فعل حق سب سے منزہ ہے، اللہ کا فعل نہ طاعت ہے نہ معصیت اور نہ ہی عبث (یعنی: بندے کے افعال پر ثواب وعقاب مترتب ہوتا ہے جبکہ اللہ عزوجل کے افعال پر کوئی ثواب وعقاب کا تصور نہیں)۔

ابوالقاسم البلخی کا قول معتبر نہیں کیونکہ افعال پر ثواب وعقاب کا مترتب ہونا باعتبار عوارض و دواعی کے ہے۔ باعتبار ذات کے نہیں۔ جبکہ فعل حق عوارض و دواعی سے منزہ ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں، یعنی جو بندے کا عین فعل ہے۔ ان کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرے کہ بندے میں یہ فعل پایا جائے اور بندہ اس ارادہ کے عدم کا ارادہ کرے اگر دونوں واقع ہوئے تو اجتماع نقیضین ہوگا اور اگر نہ پائے گئے تو ارتفاع نقیضین ہوگا اور اگر ایک پایا گیا تو ایک کو قدرت نہ ہوگی اور ہم نے فرض کیا تھا کہ بندہ قادر ہے۔ جواب: بندے کی قدرت کی تاثیر نہیں بلکہ اس کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تمہاری بات مانیں بھی تو ہم کہتے ہیں کہ بندے کی قدرت سے قدرت حق اقوی ہے تو اسی کا مقدور واقع ہوگا، اور عبد کی قدرت کی نفی نہیں آتی بلکہ اس کا عجز ہے۔ اور بندے کا عجز محال نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثمانیہ پر نوٹ تحریر کریں، یہ عین ذات ہیں یا غیر؟ کرامیہ، معتزلہ، فلاسفہ، کا موقف بالدلائل تحریر کریں؟

جواب:

اللہ تعالیٰ کی صفات ثمانیہ یہ ہیں: الحیاۃ، العلم، القدرۃ، الارادہ، التکوین، السمع، البصر، الکلام۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات (7) ہیں، جو اس قول میں جمع ہیں: "حی علیم قدیر والکلام لہ ***ارادۃ وکذلک السمع والبصر"۔ جبکہ ماتریدیہ ان پر صفت "تکوین" کا بھی اضافہ کرتے ہیں، یوں ان کے نزدیک صفات (8) ہیں۔ جبکہ اشاعرہ کے نزدیک (تکوین) قدرت وارادہ میں ہی شامل ہے، یہ تمام صفات ثبوتیہ ہیں۔

"ولہ صفات ازلیۃ قائمۃ بذاتہ وھی لاھو ولاغیرہ" اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔ بلکہ ان صفات کا مفہوم ذات کے مفہوم پر زائد ہے۔ حقائقِ صفات، حقیقت ذات پر زائد نہیں۔ (مذہب اشاعرہ)۔

شرعاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ (عالم، قادر، حی، متکلم) ہے۔ اور عرف ولغت سے معلوم ہے کہ یہ تمام صفات (واجب الوجود) کے مفہوم سے زائد معنیٰ پر دال ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ صفات ذات باری کے مترادف بھی نہیں، ورنہ حمل صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ حمل الشیء علی نفسہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر علم وقدرت ذات کا عین ہوتو علم وقدرت کا مفہوم ایک ہوگا (یعنی ان دونوں میں ترادف لازم ہوگا) اور یہ باطل ہے۔ بلکہ ہر ایک صفت الگ سے ثابت ہے وجہ یہ ہے کہ مشتق کسی شیء پر سچا آئے تو وہ چاہتا ہے کہ ماخذ اشتقاق بھی سچا ہو تو جب یہ ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم ہے تو اس کیلئے صفت علم ثابت ہوئی۔ وھکذا۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ تمام صفات قائم بذات

اللہ ہیں اور یہ ظاہر ہے اس لیے کہ شیء کی صفت وہ ہوتی ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو۔

معتزلہ کا مذہب:

صفات باری تعالیٰ میں معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر تو ہے لیکن بغیر قدرت کے، اور عالم ہے بلا علم، یعنی صفات بغیر تاثیر کے ثابت کرتے ہیں۔ انکا مذہب ظاہر البطلان ہے، یہ تو ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے: ''حجر اسود ہے'' لیکن صفت (سواد) اس کیلئے ثابت نہیں۔

معتزلہ کا مذہب قرآن وحدیث اور دیگر اصول کے بالکل خلاف ہے۔ کثیر قرآنی نصوص اس بات پر شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت (قدرت، علم) ودیگر صفات اللہ کے لئے ثابت ہیں۔ مثلاً: ''إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ''. اسی طرح اللہ عز وجل کے تمام افعال یقینیہ اور محکم ہیں۔ ان افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

اصل اختلاف کیا ہے؟

اختلاف علم وقدرت میں نہیں ہے جو کیفیات سے ہیں بلکہ اختلاف اس بات میں ہے کہ جیسے ہمارے ایک عالم کو علم ہوتا ہے وہ عرض ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کی ذات پر زائد ہوتا ہے۔ تو کیا صانع عالم کی صفات بھی اسکی ذات پر زائد ہیں؟ فلاسفہ اور معتزلہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات عین ذات ہیں، جب انکا معلومات کے ساتھ تعلق ہو تو اللہ عز وجل کو (عالم) کہا جاتا ہے، اور جب مقدورات سے تعلق ہو تو (قادر) نام رکھ دیا جاتا ہے۔ یعنی عالم ہے بذاتہ (لا بصفة مستقلة) وهكذا۔

معتزلہ پر ایک اعتراض ہے کہ اگر صفات عین ذات ہو تو پھر تکثر ذوات لازم ہوگا اور یہ باطل ہے۔ معتزلہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ ذات میں تکثر نہیں بلکہ

تعلقات میں تکثر ہے اور وہ ذات سے خارج ہیں۔

کرامیہ کا مذہب: اللہ تعالیٰ کی صفات میں کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات تو ثابت ہیں لیکن ماسوی قدرت کے باقی حادث ہیں۔ اسلئے کہ سمع کو (وجودِ مسموع) اور بصر کو (وجود مبصر) کے ساتھ ہی تعلق ہوتا ہے، اور (وجودِ مسموع ومبصر) دونوں حادث ہیں، لہذا یہ صفات بھی حادث ہیں۔ ان کے جواب میں کہا گیا ہے کہ حدوثِ تعلق سے صفات کا فی نفسہ حدوث لازم نہیں آتا، اللہ عزوجل کی صفات قدیم ہیں ان کا تعلق وجودِ مسموع ومبصر سے حادث ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ محال ہے لہذا ان کا مذہب درست نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ پر ایک نوٹ لکھیں؟

جواب: اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء حسین ہیں اور تمام صفات علیا ہیں۔ تمام صفات میں کمال و مدح ہے اور چونکہ رب کامل ہے تو اس کی صفات بھی سب کمال والی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وللہ الاسماء الحسنی) اور (وللہ المثل الاعلی) یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام اوصاف کامل ہیں لہذا وہ صفات جس میں من وجہ کمال اور من وجہ نقص ہو، ان سے اللہ تعالیٰ متصف نہیں مثلاً جسم کا ہونا، حیز میں ہونا، عرض وجہت وغیر ذلک اس وجہ سے مصنف نے فرمایا: "لیس بعرض ولا جسم ولا جوهر..... ولایشبهه شیء" اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صفات نقص کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف کرنا ممنوع ہے مثلاً موت، جہل، عجز، عمی، وغیر ذلک جیسا کہ رب کریم نے خود ان صفات سے اپنی پاکی بیان فرمائی جن کی نسبت مشرکین رب تعالیٰ کی طرف کرتے تھے فرمایا (سبحان الله عما يصفون)۔

صفات ثبوتیہ و سلبیہ: اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم پر ہیں:

صفات ثبوتیہ : وہ صفات جن کو اللہ عزوجل نے اپنے لئے ثابت فرمایا مثلاً حیات، علم، قدرت۔

صفات سلبیہ : وہ صفات جن کی اللہ عزوجل نے اپنے نفس سے نفی فرمائی مثلاً ظلم وغیرہ۔

صفات سلبیہ میں یہ مدنظر رہے کہ جس صفت کی اللہ عزوجل سے نفی ہوگی اسکی ضد اللہ عزوجل کیلئے ثابت ہوگی۔ کہ صفات سلبیہ میں نفی محض باعث کمال نہیں ہے۔ مثلاً اللہ عزوجل سے ظلم کی نفی کی ہے۔ (وَلَا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَدًا) اب اس کی ضد ثابت ہے اور وہ اللہ عزوجل کا ''عادل'' ہونا ہے۔ اللہ عزوجل سے نیند کی نفی کی گئی ہے۔ (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ) کیونکہ اللہ عزوجل کمال حیات وقیومیت کی صفات کے ساتھ متصف ہے۔ اللہ عزوجل زمین وآسمان کی حفاظت سے عاجز نہیں (وَلَا یَئُودُهُ حِفْظُهُمَا) کیونکہ اللہ عزوجل کمالات وقدرت کی صفات سے متصف ہے۔ اس طرح تمام صفات میں نفی محض نہیں کیونکہ نفی محض نقص ہے مثلاً کوئی مجبور عاجز ولاچار انسان ہو اور ساتھ کسی کی قید میں بھی ہو اور اس کے بارے میں کہا جائے ''یہ نافرمانی نہیں کرتا کسی پر ظلم نہیں کرتا تو یہ اس کی تنقیص ہے کہ نافرمانی کر نہیں سکتا ظلم کر نہیں سکتا اگر قدرت ہوتی تو شاید کرتا۔

صفات ثبوتیہ کی تقسیم: صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں ہیں: صفات ذاتیہ، صفات فعلیہ۔

صفات ذاتیہ : وہ صفات جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ازل سے متصف ہے مثلاً حیات، علم، قدرت، جو کہ صفات ثمانیہ میں بیان کی جاتی ہیں۔

صفات فعلیہ : وہ صفات جو اللہ عزوجل کی مشیت کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً خلق، رزق، کلام، احیاء وغیر ذالک۔ یعنی اللہ نے جب چاہا مخلوق کو پیدا فرمایا اس

طرح رزق چاہے کسی کو دے یا نہ دے زیادہ دے یا کم دے، چاہے تو کسی کو زندگی دے اور کسی کو موت۔ بعض صفات ایسی بھی ہیں جن میں دونوں باتیں جمع ہیں یعنی ذاتیہ بھی ہیں اور فعلیہ بھی مثلاً کلام کیونکہ اصل صفت کے اعتبار سے یہ صفت ذاتی ہے کہ اللہ ازل سے متکلم ہے اور اس اعتبار سے کہ کلام اللہ عزوجل کی مشیت پر منحصر ہے صفات فعلیہ میں سے ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: صفات سلبیہ کون کون سی ہیں مختصر تشریح کریں؟

جواب: یہاں پر کل پندرہ صفات کا بیان ہے۔ ان کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

((**لیس بعرض**)): اللہ عزوجل عرض نہیں کیونکہ عرض اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہے اور عرض کا بقاء ممتنع ہے۔ کیونکہ اگر عرض کے لیے بقاء ہو تو عرض کا عرض کے ساتھ بقاء ہوگا اور یہ محال ہے (ایک عرض کے ساتھ دوسرا عرض قائم نہیں ہوتا) کیونکہ عرض خود متحیز نہیں تو کوئی اور اس کے واسطہ سے کیسے متحیز ہو سکتا ہے۔

((**ولا جسم**)): اللہ عزوجل جسم بھی نہیں کیونکہ جسم جواہر مفردہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی مکان میں ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں حدوث کی نشانیاں ہیں کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا اور متحیز اپنی حیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن کا خاصہ ہے اور اللہ عزوجل نہ ممکنات میں سے ہے اور نہ حادث کے قبیل سے۔

((**ولا جوھر**)) : ہمارے نزدیک جوہر ''جزء لا تجزی'' ہے اور یہ متحیز بھی ہے اور جسم کا ایک جزء بھی ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکنات کے اندر داخل ہے۔ فلاسفہ ''ماحصل فی الذھن'' کی تقسیم میں مفہوم کی دو قسمیں بناتے ہیں۔ ایک واجب، دوسری ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں بناتے ہیں ایک جوہر اور

دوسری عرض۔

فلاسفہ جوہر کی تعریف کرتے ہیں "الموجود لا فی موضوع مجردا کان او متحیزا" وہ موجود جو محل کا محتاج نہ ہو چاہے وہ مجردات سے ہو مثلا عقل کیونکہ یہ مادہ، جہت، مکان سے مجرد ہے۔ یا وہ متحیز ہو مثلا جسم، ھیولی، صورت۔ بہر حال جوہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔ اس وجہ سے واجب تعالی پر "جوہر" کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔

یہاں پر ایک اہم بات یہ ہے کہ مجسمہ فرقہ نے اللہ عزوجل پر جوہر اور جسم کا اطلاق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل تمام اجسام کی طرح ایک جسم ہے کرسی پر متمکن ہے اور کرسی سے بوجھ کی وجہ سے آوازیں نکل جاتی ہیں جیسے دیگر کے ہاتھ وغیرہ بھی اجزاء ہیں اسی طرح اللہ کے بھی ہیں۔ مجسمہ کا یہ قول خلاف شرع اور مخالف اجماع ہے۔ اسی طرح نصاری نے بھی اللہ کو تین میں سے ایک مانا ہے وہ کہتے ہیں کہ اب، ابن اور روح القدس مل کر ایک خدا ہے۔

((ولا مصوَّر)): اللہ عزوجل صورت اور شکل والا بھی نہیں جیسے انسان کی شکل وصورت ہوتی ہے کیونکہ صورت وشکل جسم کا خاصہ ہے۔ جو کہ کمیات (طول، عرض، عمق) اور کیفیات (الوان، استقامۃ) سے حاصل ہوتی ہے۔

((ولا محدود)): اللہ عزوجل محدود بھی نہیں اللہ عزوجل کی نہ حد ہے اور نہ نہایت۔

((ولا معدود)): اللہ تعالی عدد وکثرت والا بھی نہیں یعنی کمیات متصلہ (خط، سطح، طول، عرض) اور کمیات منفصلہ مثلا اعداد (۵، ۴، ۲) کا محل نہیں اور یہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ کمیات متصلہ جسم کے خواص ہیں اور اعداد کا محل اسی وجہ سے نہیں کہ اللہ کے نہ اجزاء ہیں نہ جزئیات ہیں بلکہ اللہ واحد حقیقی ہے۔

نوٹ: ''واحد حقیقی'' سے مراد ہے اکیلا جس کے ساتھ دوسرا متصور ہی نہ ہو۔ اللہ عزوجل ازل سے ''وحدت ذاتی'' کے ساتھ متصف ہے۔

وحدت کی مزید تین قسمیں :

☆: واحد عددی: علم ریاضی میں اس کا مفہوم ہے، دو کا نصف کہا جاتا ہے: ''الواحد نصف الاثنین''۔

☆: واحد جنسی: علم منطق میں وحدت جنسی سے مراد ہے جس کی جنس ایک ہوں، اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں، مثلاً حیوان ایک جنس ہے، جسم نامی ایک جنس ہے۔

☆: واحد نوعی: یعنی نوع کا ایک ہونا، اس کے تحت افراد ہوتے ہیں، مثلاً انسان نوع ہے، فرس نوع ہے۔

ان تینوں وحدات میں کسی کے ساتھ بھی اللہ کو واحد ماننا درحقیقت شرک ہے۔

((ولا متبعض ولا متجز)): اللہ عزوجل نہ ابعاض والا ہے نہ اجزاء والا ''ولا متركب منها'' اور نہ ہی ابعاض واجزاء سے مرکب ہے کیونکہ ان میں اجزاء کی حاجت ہے اور یہ وجوب کے منافی ہے۔ وہ شیء جو اجزاء والی ہو، تالیف وجمع کے وقت مرکب ہوتی ہے اور انحلال وتفریق کے وقت متبعض ومتجزی ہوتی ہے۔

((ولا متناه)): اللہ کی کوئی انتہا نہیں وجہ یہ ہے کہ انتہاء مقادیر واعداد کی ہوتی ہے اور ہم نے بیان کردیا ہے اللہ مقادیر واعداد سے پاک ہے۔

((ولایوصف بالماهية)): یعنی کسی شے کے ساتھ جنس میں شریک نہیں کہ اللہ کے بارے میں ماھو کے ذریعہ سوال ہو سکے۔

مجانست کے معنی ہیں ''الاتحاد فی الجنس'' اور جنس کے دو معانی ہیں۔ جنس منطقی، جنس لغوی جنس لغوی عام ہے یعنی ہر وہ جنس جس سے عموم وشمول ہو مثلاً انسان یہ جنس لغوی ہے (اگرچہ منطق میں نوع ہے) یہاں پر علامہ تفتازانی نے جنس منطقی مراد لیا ہے۔

جنس منطقی کی تعریف: ''کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو''۔
دوسری بات یہ ہے کہ متجانسات (ایک جنس میں سے کسی شیء) کا دیگر مشترکات سے فصول کی وجہ سے تمیز ہوتی ہے اور اس سے ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب وجوب کے منافی ہے۔
((ولایوصف بالکیفیۃ)): اللہ عزوجل کسی کیفیت (حرارت، برودت) سے بھی متصف نہیں کیونکہ یہ تمام اجسام کی صفات ہیں اور اللہ جسم سے پاک ہے۔
((ولا یتمکن فی مکان)): اللہ عزوجل کسی مکان میں متمکن نہیں وجہ یہ ہے متمکن کا معنی یہ ہے ایک بُعد کا دوسرے بُعد میں نفوذ۔ بُعد کی دو قسمیں ہیں بعد عرضی، بعد جوہری۔
بُعد عرضی: اس کو موہوم بھی کہا گیا ہے اس سے مراد وہ امتداد (درازی) جو جسم کے ساتھ قائم ہو۔
بُعد جوھری: اس کو بعد وہمی بھی کہا گیا ہے یعنی وہ امتداد جو خود قائم ہو۔ یہ ان کے نزدیک جو خلا کو مانتے ہیں مثلاً افلاطون کہتا ہے کہ ایک بعد ایسا بھی ہے جو بالکل خالی ہے اس کو خلا کا نام دیا گیا ہے۔
نوٹ۔ خلا ذی روح سے خالی ہے ورنہ چاند سیارے وغیرہ تو خلا میں ہی ہیں۔
الحاصل: تمکن یہ ہے کہ ایک شیء دوسری شیء میں قرار حاصل کرلے مثلاً انسان کرسی پر یا زمین پر بیٹھ کر قرار حاصل کرے تو کہا جائے گا کہ انسان متمکن ہے یعنی مکان والا ہے۔
((ولا یجری علیہ زمان)): اللہ تعالیٰ جسطرح مکان سے پاک ہے اسی طرح زمان سے بھی پاک ہے اس وجہ سے کہ زمانہ سے مراد ایسا آہستہ آہستہ حادث ہونے والا امر ہے جس سے دوسرے حادث کا اندازہ لگایا جائے مثلاً سیکنڈ سے منٹ کا، منٹ

سے گھنٹے کا، گھنٹوں سے دن کا، دنوں سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سال کا، اور سالوں سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک زمانہ سے مراد حرکت کی مقدار ہے (ارسطو کہتا ہے کہ فلک اعظم کی حرکت زمانہ ہے) بہر حال اللہ تعالی حدوث سے بھی پاک ہے اور مقدار سے بھی پاک ہے لہذا اللہ تعالی پر زمان کے جاری ہونے کا اطلاق درست نہیں۔

نوٹ: جن صفات سے اللہ تعالی کا منزہ ہونا بیان کیا گیا ہے مثلا اللہ جسم نہیں، عرض نہیں وغیرہ ان سب سے باری تعالی کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پایا جاتا ہے اور امکان وحدوث واجب الوجود کے منافی ہیں لہذا ان صفات سے اللہ تعالی منزہ اور پاک ہے۔

((**ولا یشبھہ شیء**)): اللہ تعالی کے مشابہ یعنی مماثل کوئی چیز نہیں مشابہت کا ایک معنی کیف میں شریک ہونا ہے (مثلا کاغذ اور ہاتھی کے دانت سفیدی میں مشترک ہیں) لیکن یہاں پر چونکہ یہ مراد نہیں اس وجہ سے شارح نے ای لا یماثلہ کی قید لگائی (اشتراک فی القید کی نفی سابقہ عبارت ولا یوصف بالکیفیہ میں ہوگئی ہے)۔

مماثلت کے دو معانی ہیں: (۱): اتحاد فی الحقیقۃ یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلا افراد انسان کی حقیقت ایک ہی ہے اس معنی کے لحاظ سے کسی بھی چیز کا اللہ تعالی کے مماثل نہ ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالی واجب الوجود ہے اللہ کے سوا کوئی بھی اس حقیقت میں مشترک نہیں۔

(۲): مماثلت کا دوسرا معنی: دو چیزوں کا یوں متحد ہونا کہ ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے اس معنی کے لحاظ سے بھی کوئی چیز اللہ تعالی کے مماثل نہیں کیونکہ کوئی بھی شیء کسی بھی صفت میں اللہ تعالی کے قائم مقام نہیں ہے۔

((**وھی لا ھو ولا غیرہ**)): معتزلہ کو جب یہ اشکال ہوا کہ اگر اللہ تعالی کی

صفات کو قدیم مانا جائے تو تعدد قدماء لازم ہوگا تعدد قدماء کا نظریہ ''توحید'' کے منافی ہے نصاری صرف تین قدماء یعنی (اب، ابن، روح) ماننے کی وجہ سے کافر ہیں تو پھر سات یا آٹھ قدماء ماننے کی وجہ سے بھی کفر لازم ہوگا مصنف نے اس اشکال کا جواب (وھی لا ھو ولا غیرہ) سے دیا ہے کہ اللہ تعالی کی صفات ذات باری تعالی کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں لہذا اس وجہ یہ صفات اللہ تعالی کا غیر نہیں تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مطلقا تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں (نہ ذات باری تعالی کے متغائر ہیں اور نہ ہی آپس میں متغائر ہیں) جب کہ نصاری نے اگر چہ اقانیم ثلاثہ کے درمیان تغائر کی صراحت نہیں کی مگر انھوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ تین اقانیم ہیں ایک وجود جس کو لفظ (اب سے تعبیر کرتے ہیں) دوم علم جس سے لفظ (ابن) سے تعبیر کرتے ہیں سوم حیات جس کو (روح القدس) سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالی کی ذات سے عیسیٰؑ کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک وانتقال کو جائز قرار دیا لہذا اقانیم ثلاثہ میں تغائر لازم آیا کیونکہ تغائر کا معنی ہے ایک کا دوسرے سے انفاک وانتقال اور یہ انھوں نے مانا لہذا تغائر کو مانا۔ اور اشاعرہ صفات میں انفکاک وانتقال کو جائز قرار نہیں دیتے لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کا الزام عائد نہیں ہوگا۔

سؤال: (وھی لا ھو ولا غیرہ) پر اشکال اور اسکا جواب۔

اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے۔ مصنف کی بات سے عینیت وغیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ بظاہر ارتفاع

نقیض ہے جبکہ اصل میں اجتماع نقیض ہے کیونکہ جب کہا عین نہیں تو معلوم ہوا کہ غیر ہے پھر جب کہا غیر نہیں تو معلوم ہوا کہ عین ہے لہذا عینیت وغیریت دونوں کا ثبوت ہوا اور یہ اجتماع نقیض ہیں۔

جواب: عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں لہذا دونوں کی نفی سے ارتفاع نقیضین نہیں اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہے کہ اجتماع نقیضین لازم ہو۔

دلیل یہ ہے کہ نقیضین میں رابطہ نہیں ہوتا جبکہ یہاں پر عینیت وغیریت میں رابطہ موجود ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک عینیت دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا ہے۔ لیکن غیریت کا وہ معنی نہیں جو معترض نے ذکر کیا ہے بلکہ غیریت کا معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "والتكوين صفة لله تعالىٰ" عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب :تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اور تکوین سے مراد ہے کہ کائنات کو پیدا کرنا، جس کو فعل، تخلیق، ایجاد، اختراع سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی معدوم کو عدم سے وجود کی طرف لانا۔

بعض حضرات نے تکوین کے ازلی ہونے کی نفی کی ہے اور کہا ہے کہ تکوین صفت حادث ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کا تعلق جس کے ساتھ ہوتا ہے وہ چیز معدوم سے موجود ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تکوین کو قدیم نہ مانیں بلکہ حادث کہیں تو یہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حادث کا قیام قدیم سے محال ہے لہذا تکوین صفت حادث نہیں بلکہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام ربی یعنی قرآن پاک میں اللہ تعالی نے اپنی صفت خلق کا ذکر فرمایا ہے "خالق کل شئی" کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے اگر اللہ تعالی ازل میں خالق نہ ہو تو اللہ تعالی پر کذب لازم آتا ہے اور اللہ تعالی پر کذب محال ہے۔ یا کم از کم مجاز کی طرف عدول پایا جائیگا جو کہ درست نہیں۔ یعنی خالق کا حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ اور جب حقیقی معنی میں تعذر نہ ہو تو مجاز کی طرف عدول درست نہیں یہاں پر حقیقی معنی متعذر نہیں، لہذا مجاز کی طرف عدول درست نہیں۔ اس وجہ سے تکوین اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے، اگرچہ تخلیق بعد میں ہے۔ یعنی کائنات کے ہر جزء کی تخلیق اللہ عزوجل نے اپنے علم وارادہ کے مطابق اس جزء کے مناسب وقت پر کی ہے۔

"وھو غیر المکون عندنا" میں عندنا کی قید سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کر دیا کہ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مخلوق نہیں ہے بخلاف اشعریہ کے ان کے نزدیک یہ صفت مخلوق ہے عندنا کہہ کہ اشعریہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفصیل:

اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک ''تکوین'' مکوّن کا غیر ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک ''تکوین'' مکوّن کا عین ہے۔ تکوین ''فعل'' ہے اور مکوّن ''مفعول'' ہے۔

ماتریدیہ نے اپنے قول پر چار دلیلیں پیش کی ہیں: ☆ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بالکل ظاہر ہے، جیسے ضرب مضروب کا غیر ہے۔ ☆ اگر دونوں کو عین مانے تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ ایک یہ کہ ''مکوّن'' کا بنفسہ ''مکوّن'' ہونا لازم آیگا۔ اس صورت میں ''مکوّن'' بھی قدیم ہوگا، اور قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے۔ لہذا محال لازم آیا۔ عین ماننے کے وقت دوسری خرابی یہ ہے کہ جب ''مکوّن'' بنفسہ

''مکوّن'' ہو تو اللہ عزوجل کی تخلیق وصنع کی ضرورت نہیں رہے گی، حالانکہ اللہ کے سوی خالق وصانع کوئی اور نہیں۔☆ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب دونوں کو عین مانے اور ''مکوّن'' کو حادث بھی مانتے ہو، تو خالق عزوجل کا محل حوادث ہونا لازم آیگا، کیونکہ ''تکوین'' تو اللہ کی صفت قائم بذاتہ ہے۔☆ جب دونوں کو عین مانے تو (خـــالـــق الســـواد اســـود) کہنا صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ سواد ''مکوّن'' ہے اور اللہ اس کا خالق، جب تکوین و''مکوّن'' کو عین مانا تو تکوین بھی اللہ کے ساتھ قائم اور سواد بھی۔ اور ایسا کہنا بالکل باطل ہے۔

علامہ تفتازانی چونکہ اشعری ہیں اس وجہ سے ماتریدیہ کے ان اقوال کا رد کرنے کے بعد اشاعرہ نے جو عینیت کا قول کیا ہے اس کی توضیح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک عام شخص بھی فعل ومفعول میں مغایرت کو سمجھتا ہے، چہ جائیکہ اشاعرہ کے راسخ فی العلم علماء۔ اس وجہ سے انہوں نے جو''مکوّن'' و''مکوّن'' میں عینیت کا قول کیا ہے، اس کی صحیح تاویل وتوضیح پیش کرنے کی ضرورت تھی، اس انداز میں صرف رد کرنا صحیح نہیں۔

فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا ہرگز یہ مراد نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے مثلاً ضارب جب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں اور وہ معنی جسکو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ تو فاعل اور مفعول (ضارب اور مضروب) کے درمیان ایک اعتباری نسبت ہے، اس وجہ سے تکوین ''مکوّن'' و''مکوّن'' کے درمیان ایک نسبت ہے جو ایک امر اعتباری ہے۔ خارج میں تکوین کا ''مکوّن'' سے الگ کوئی وجود نہیں۔ اس وجہ سے اشاعرہ نے تکوین کو عین ''مکوّن'' کہا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: کیا اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر ممکن ہے؟ اور مخلوقات کی صفات میں تبدیلی جائز ہے یا نہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں تغیر ممکن نہیں اس لیے کہ اگر ذات یا صفات میں تغیر ہو تو تغیر کو حدوث لازم ہے اب یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا محال اور باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں تغیر بھی ناممکن ہے۔

مخلوقات کی صفات میں تغیر ممکن ہے مثلاً شقی کا سعید ہونا اور سعید کا شقی ہونا ممکن ہے۔ شقی کا سعید ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اب جب تک حالت کفر میں تھا شقی تھا لیکن ایمان لانے کے بعد اب وہ شقاوت سے نکل کر سعادت مندی میں آگیا تو اس طرح ممکن ہے کہ شقی سعید ہو جائے۔ اس طرح سعید کا شقی ہونا بھی ممکن ہے سعید شقی اس طور پر ہوسکتا ہے کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے اب ایمان کی وجہ سے وہ سعید تھا لیکن جب وہ مرتد ہو گیا تو وہ شقی ہو گیا اس طرح سعید کا شقی ہونا ممکن ہے تو ثابت ہوا کہ مخلوقات میں سے شقی کا سعید ہونا اور سعید کا شقی ہونا ممکن ہے۔

سوال وجواب:

"والتغیر یکون علی السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء" یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ شقی سعید ہو جائے اور سعید شقی ہو جائے، ایسا نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو لازم آیگا کہ اللہ کی صفت اسعاد اور اشقاء یعنی سعادت مندی کی تخلیق اور شقاوت کی تخلیق میں بھی تغیر لازم آئے اور ان دو میں تغیر محال ہے۔

اس کا جواب "والتغیر یکون علی السعادة والشقاوة" سے دیا ہے

کہ اگر شقی سعید ہو جائے اور سعید شقی ہو جائے تو اس سے اسعاد اور اشقاء میں کوئی تغیر نہیں آتا اس لئے کہ اسعاد سے مراد سعادت مندی کی تخلیق اور اشقاء سے مراد بدبختی کی تخلیق ہے اب شقاوۃ اور سعادت یہ بندے کے احوال میں سے ہیں۔ لہذا سعادت وشقاوت کے تغیر سے اسعاد واشقاء میں کوئی تغیر نہ ہوگا۔ کیونکہ اسعاد واشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ اسعاد کا مطلب تخلیق سعادت، اور اشقاء کا مطلب تخلیق شقاوت ہے۔ اور اللہ عزوجل کی صفات میں تغیر نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: قرآن کی تعریف کریں، مخلوق ہے یا غیر مخلوق دونوں مذاہب کی تفصیل بیان کریں، اختلاف کا مدار کس بات پر ہے؟ مذہب حق کے دلائل بیان کریں۔

جواب:

'القرآن کلام اللہ غیر مخلوق وھو مکتوب فی مصاحفنا محفوظ فی قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع باذاننا' قرآن اللہ کا کلام ہے اور مخلوق نہیں، وہ ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے، ہمارے دلوں میں محفوظ ہے، ہماری زبانوں پر پڑھا جاتا ہے، اور کانوں سے سنا جاتا ہے۔

قرآن (کلام اللہ) سے مراد کلام نفسی ہے۔ قرآن کے بعد "کلام اللہ" ذکر کیا اس لئے کہ یہ وہم نہ ہو کہ اس سے مراد وہ قرآن ہے جو مؤلف من الاصوات والحروف ہے۔ کہ وہ قدیم نہیں۔ جیسے کہ حنابلہ نے جہلا وعنادا کہا ہے کہ یہ قرآن بھی غیر مخلوق یعنی غیر حادث ہے۔ (الحاصل: تلفظ بالقرآن حادث ہے، جبکہ اصل قرآن جس کو ہم حکایۃ پڑھتے ہیں قدیم ہے)۔

عبارت میں (غیر مخلوق) کہا (غیر حادث) نہیں کہا، یہ اس طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ہے، اس وجہ سے بھی یوں کہا کہ ہماری بات حدیث کے موافق ہو۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اَلْقُرْآنُ کَلَامُ اللّٰہِ مِنْ صِفَۃِ ذَاتِہٖ غَیْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اِنَّہٗ مَخْلُوْقٌ فَھُوَ کَافِرٌ بِاللّٰہِ الْعَظِیْمِ" (رواہ البیھقی)

اختلاف کا مدار: اختلاف کی تحقیق ہمارے اور معتزلہ کے درمیان کلام نفسی کے اثبات ونفی کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر کلام نفسی میں اختلاف نہ ہوتو دونوں کے درمیان نزاع ہی نہ ہو۔ کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ القرآن غیر مخلوق تو ہم کلام نفسی مراد لیتے ہیں، اور جب کہتے ہیں قرآن مخلوق ہے تو لفظی مراد لیتے ہیں۔ ہم الفاظ وحروف کے قدم کا نہیں کہتے اور معتزلہ نفسی کو حادث نہیں کہتے بلکہ اس کے وجود کا انکار کرتے ہیں اگر ان کے نزدیک کلام نفسی ثابت ہوتو وہ بھی اس کو قدیم مانتے، تو محل بحث یہ ہوا کہ نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

کلام نفسی کے ثبوت پر ہم دلیل دیتے ہیں کہ یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے متواترا منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، اور اس کا معنی اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ اللہ تعالیٰ متصف بالکلام ہے۔ تو کلام نفسی قدیم متحقق ہوا۔

معتزلہ کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حدوث پر دلیل دیتے ہیں کہ قرآن مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات سے متصف ہے (یعنی قرآن منظم ہے، منزل ہے اور قرآن عربی ہے، مسموع ہے، فصیح ہے، معجز ہے، وغیرہ)۔ اسی طرح قرآن حروف، آیات، اور سورتوں سے مؤلف ہے۔۔

ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو بیان کیا وہ حنابلہ پر حجت ہے اس لئے کہ حنابلہ لفظی کے قدم کے قائل ہیں، ہم نہیں اس لئے کہ ہم نظم کے حدوث کے قائل ہیں۔

معتزلہ کو جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار ممکن نہ ہوا تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس معنی میں متکلم ہے کہ وہ اصوات وحروف کو (لسان جبرئیل یا نبی کریم ﷺ پر) ایجاد کرتا ہے۔ یا اس معنی میں متکلم ہے کہ وہ لوح محفوظ میں

اشکال کتابت کو ایجاد کرتا ہے، اگر چہ مقرو نہ ہو۔

جواب:۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو متحرک وہ نہیں جو حرکت کو وجود میں لائے۔ اگر متحرک وہ ہوتا جو حرکت کو موجود کرتا ہو تو پھر باری تعالیٰ کا مخلوق کی صفات سے متصف ہونا صحیح ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ نے سواد کو بھی موجود کیا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

معتزلہ کا اقویٰ شبہ یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن نام ہے اس کا جو ہمارے پاس دو لوحوں کے درمیان تواتر انقل ہے اور یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ وہ "مکتوب فی المصاحف، مقرو باللسان، مسموع بالاذان" ہو اور یہ تمام حدوث کی علامات ہیں۔

جواب:۔ یہ ہے کہ قرآن وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور مکتوب فی المصاحف اشکال کتابت، صور وحروف ہیں۔ یہ اشکال وحروف کلام اللہ پر دال ہیں۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ قرآن جو حدوث کی علامات سے متصف ہے وہ کلام لفظی ہے نفسی نہیں تو اب یہ اوصاف حقیقی ہوں گے اور کلام نفسی وہ معنیٰ قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے اور جو نظم اس پر دال ہے اسے سنا اور لکھا جاتا ہے۔ کما یقال. النار جوهر محرق مضی. کہ آگ جوہر ہے جلانے والی ہے روشن ہے۔ یہ الفاظ سے ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے۔ اس سے صوتا وحرفا حقیقۃ النار کا ہونا لازم نہیں آتا۔ کہ آگ کا لفظ زبان پر آئے تو زبان جلنے لگ جائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: رؤیت باری تعالی کے بارے میں اہل حق کا مذہب، دلائل عقلیہ ونقلیہ اور اس پر وارد اعتراضات کا جواب تحریر کریں؟

جواب:

رؤیت باری تعالی کے مسئلہ میں اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ رؤیت باری تعالی بالبصر عقلا جائز ہے۔ جبکہ نقل سے ثابت ہے اس لئے کہ دلیل سمعی وارد ہے کہ مؤمنین دار آخرت میں اللہ تعالی کا دیدار کریں گے۔ عن جریر قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هٰذَا لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ" (رواہ البخاری)

تفصیل:

رؤیت باری تعالی بالبصر کا معنی انکشاف تام ہے اور یہ انکشاف بمعنی "اثبات الشیء کما ھو" ہے، یعنی کسی چیز کا ادراک اگر وہ مرئی ہو، اور جہۃ میں ہو تو اس کا ادراک بھی اسی طرح ہو۔ اور اگر جہۃ (مکان، جسم، شکل) سے منزہ ہو، تو اس کا ادراک بھی اس طرح ہو۔ جیسے کہ ہم چاند کو دیکھتے ہیں پھر آنکھیں بند کرتے ہیں اور چاند کا تصور کرتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ چاند دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن وہ انکشاف جو چاند کی طرف دیکھنے کے وقت تھا اتم اور اکمل تھا۔ اور آنکھ بند ہوتے وقت وہ ذہن میں منعکس تھا اور ہمیں اس وقت میں ایک حالت مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جس کو رؤیت کہا جاتا ہے۔

رؤیت پر دلیل عقلی وسمعی:

دلیل عقلی: عقل کو جب شواغل سے خالی کر دیا جائے اور صرف عقل کو اس کی ذات کے ساتھ چھوڑ دیا جائے تو عقل امتناع رؤیت پر حکم نہیں کریگی جب تک عقل کیلئے امتناع پر دلیل نہ ہو، اور اتنی قدر جواز کو ضروری ہے فمن ادعی

الامتناع فعليه البرهان.

اہل حق بھی رؤیت باری تعالیٰ پر دلیل عقلی وسمعی سے استدلال کرتے ہیں:

دلیل عقلی: عقل رؤیت اعیان واعراض کا حکم کرتی ہے کیونکہ ہمیں اعیان واعراض کی رؤیت کا یقین ہے اور ہم بصر کے ساتھ دو جسموں اور دو عرضوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور اعراض واعیان کے مابین رؤیت مشترکہ کی صحت کیلئے ایک علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ صحیح نہیں کہ ایک عرض کی رؤیت کی علت دوسرے سے خاص ہو اسلئے کہ رؤیت شیء واحد ہے اور شیء واحد دو مستقل علتوں کا معلول نہیں بن سکتی۔

یہاں پر رؤیت کے لئے علت تین چیزیں ممکن ہے (وجود، حدوث، امکان) ان کے علاوہ کوئی اور نہیں جو کہ علت مشترکہ ہو۔

حدوث کا مطلب ہے کہ چیز کا عدم کے بعد وجود ہو (یعنی پہلے ایک چیز نہ ہو بعد میں پائی جائے تو حادث ہے)، جبکہ امکان کا مطلب ہے کہ جو چیز ممکن ہے اس کا وجود وعدم کوئی ضروری نہیں (مثلاً: سونے کا پگھلنا ممکن ہے۔ یعنی پگھلنا اور نہ پگھلنا ضروری نہیں۔ پگھلانا چاہو تو پگھل جائے گا ورنہ نہیں پگھلے گا)۔ اور عدم کو علت میں کوئی دخل نہیں (یعنی عدم کسی چیز کے وجود کی علت نہیں) کیونکہ تاثیر صفت ثبوتیہ ہے۔

لہٰذا یہاں پر علتِ وجود متعین ہے اور یہی (وجود) صانع اور غیر صانع کے درمیان علت مشترکہ ہے۔ تو اب یہ صحیح ہے کہ واجب تعالیٰ کو دیکھا جائے کہ رؤیت کی علت صحیحہ متحقق ہوئی۔ وهو الوجود

دلیل سمعی: اس میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال کیا "رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ" تو اگر نظر محال ہوتی تو طلب رؤیت جہالت یا سفاہت وعبث ہے۔ یعنی اگر موسیٰ رؤیت کے محال ہونے پر عالم نہ تھے تو طلب رؤیت

جہل ہے اور اگر عالم تھے تو پھر طلب رؤیت عبث ہے، اور انبیاء کرام جہل و عبث سے پاک ہیں تو معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن فی نفسہ ہے ورنہ موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے، اور یہ سوال قوم کیلئے نہ تھا ورنہ جمع کے صیغے استعمال کرتے۔

دوسری بات کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ کے سوال پر رؤیت کو استقرار جبل سے متعلق کر دیا، اور استقرار جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے (لأن کل جسم یمکن أن یکون ساکنا) اور معلق بالممکن ممکن ہوتا ہے کہ تعلیق کا معنی ہے معلق (رؤیت) کے ثبوت کی خبر دینا جب معلق بہ (استقرار) ثابت ہو، اور محال تقادیر ممکنہ میں سے ایک پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ رؤیت محال نہیں ہے۔

اس کے علاوہ کتاب وسنت سے مؤمنین کا دار آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے پر دلائل وارد ہیں۔ جیسے کہ ارشاد ہوتا ہے: ''وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ'' وقولہ علیہ السلام: ''إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ''.

مخالفین کے شبہات اور اس کا جواب:

مخالفین کا قوی شبہ یہ ہے کہ مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا ضروری ہے اور رائی و مرئی کے درمیان مسافت ہو اور مرئی رائی کے مقابل (سامنے) ہو، اس لیے کہ رؤیت شعاع سے ہے، جو آنکھ سے خارج ہو کر مرئی پر پڑتی ہے، لہذا مرئی غایۃ بعد میں بھی نہ ہو اور غایۃ قرب میں بھی نہ ہو، پھر دیکھنا ممکن ہوگا۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جواب: رؤیت کے لئے یہ شرائط ضروری نہیں۔ اس لیے کہ رؤیت تو ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے پر ہے جیسے کہ نبی کریم ﷺ جس طرح آگے دیکھتے تھے اس طرح پیچھے کا بھی مشاہدہ فرماتے تھے بلا مقابلہ ''مرئی'' کے، لہذا رؤیت باری تعالیٰ ان شرائط کے تحقق کے بغیر بھی ممکن، اسی کی طرف ''فیری لا فی

مکان ولا فی جهة من غیر مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بین الرائی وبین الله تعالی" سے اشارہ کیا۔ اور سب سے بڑی بات کہ شاہد پر غائب کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالی ہے یا بندہ؟ اختلاف بیان کریں۔

جواب: بندوں کے تمام افعال (ایمان، کفر، طاعت، عصیان) سب کا خالق اللہ تعالی ہے۔ کیونکہ یہ سب اللہ تعالی کی تخلیق سے ہیں، اسی پر اجماع ہے۔

معتزلہ کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے پہلے معتزلہ بندہ پر خالق کا اطلاق نہیں کرتے تھے بلکہ موجد اور مخترع کہتے تھے لیکن جب جبائی نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہے (عدم سے وجود کی طرف نکالنا) تو پھر (خالق) کے لفظ کا اطلاق شروع کر دیا، کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

معتزلہ کے دلائل: معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت ماشی اور حرکت مرتعش میں فرق ہے، اول اختیار سے ہے اور دوسرا بلا اختیار ہے تو ثابت ہوا کہ بندہ افعال اختیاریہ کا خالق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر افعال اختیاری واضطراری سب اللہ تعالی کی تخلیق سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہوگا اور تکلیف تو بندے کے فعل پر واقع ہوتی ہے اور اسی پر اجماع ہے۔ اسی طرح اگر فرق نہ کریں تو ثواب وعقاب کا قاعدہ بھی باطل ہوگا۔

اہل حق کے دلائل وجوابات: اہل حق نے کئی وجوہ سے دلیل پکڑی ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو پھر اس کی تفاصیل کا بھی عالم ہوگا اس لئے کہ ایجاد شے اپنے قدرت واختیار سے اسی طرح ہوگی، اور لازم (بندہ افعال کی تفاصیل کا عالم ہو) باطل ہے، مثلاً حرکت ماشی میں بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جا

ہے اسکا چلنا مختلف حرکات پر مشتمل ہوتا ہے بعض تیز ہوتی ہیں اور بعض آہستہ اور چلنے والے کو کوئی پتہ بھی نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کو یہ علم ہوتا ہے کہ یہ حرکت کس طرح وجود میں آتی ہے، جسم کے کونسے اعضاء، پٹھے، اعصاب اس حرکت میں معاونت کرتے ہیں ان سب تفاصیل سے بندہ لاعلم ہے۔

دوسری دلیل کہ اللہ تعالی افعال عباد کا خالق ہے جیسے کہ نص سے پتہ چلتا ہے اللہ عزوجل کا فرمان ہے: "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ" دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ" اور بندوں کے افعال "شیء" ہی ہیں۔ اسی طرح اللہ کا فرمان: "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ" یہاں پر استفہام انکاری ہے یعنی خالق و غیر خالق برابر نہیں ہو سکتے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل (کہ قاعدہ تکلیف باطل ہوگا) کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل ہم پر حجت نہیں بلکہ جبریہ پر حجت ہے۔ اس لئے کہ جبریہ کسب و اختیار کی بالکل نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان جماد کی طرح ہے اور اہل سنت کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں کہ تکلیف اسی پر منحصر ہے اور قاعدہ ثواب وعقاب بھی اس کسب و اختیار پر ہے۔

معتزلہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اللہ تعالی افعال عباد کا خالق ہو تو پھر اللہ تعالی پر آکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کا اطلاق ہوگا اس لئے کہ فاعل فعل تو اللہ تعالی ہے کہ فعل سے اتصاف لازم ہوگا اور لازم شرعاً وعقلاً باطل ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تمسک جہل عظیم ہے اس لئے کہ متصف بالشی وہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو نہ کہ وہ جو اس کو کسی محل میں پیدا کردے جیسے کہ اللہ تعالی سواد و بیاض اور تمام صفات کا اجسام میں خالق ہے لیکن اس سے متصف نہیں۔ سواد سے متصف وہ ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔

کیا معتزلہ کا یہ عقیدہ شرک ہے؟ جمہور کے نزدیک معتزلہ کا یہ عقیدہ شرک نہیں، کیونکہ اشراک یہ ہے کہ الوہیت میں شریک کو ثابت کیا جائے، بمعنی وجوب وجود جیسے کہ مجوس کا عقیدہ ہے (مجوس دو خدا مانتے ہیں: یزدان خالق خیر، اہرمن خالق شر)۔ یا شریک بنانا ہے الوہیت میں بمعنی استحقاق عبادت جیسے کہ بت پرست کرتے ہیں۔ (یہ واجب الوجود ایک مانتے ہیں مگر بتوں کو مستحق عبادت جانتے ہیں، ان سے شفاعت کی امید رکھتے ہیں) اور معتزلہ یہ ثابت نہیں کرتے، بلکہ معتزلہ تو خالقیت عبد کو خالقیت واجب تعالی کی طرح نہیں مانتے اس لئے کہ بندہ اسباب وآلات کا محتاج ہے اور یہ اللہ تعالی کی تخلیق سے ہیں۔ اگرچہ مشائخ ماوراء النھر نے ان کی گمراہی میں مبالغہ کیا ہے یہاں تک کہ فرمایا کہ معتزلہ سے مجوس بہتر ہیں کہ انہوں نے ایک شریک کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور معتزلہ نے (اپنی بات: ''العبد خالق لأفعاله'' سے) اتنے شریک ثابت کرنے کی کوشش کی جس کی کوئی حد نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: حسن وقبح افعال میں اہل سنت (ماتریدیہ، اشاعرہ) اور معتزلہ کے مذاہب بیان کریں؟

اشاعرہ کا مذہب: افعال میں ذاتی قبح وحسن نہیں، بلکہ شارع کے کہنے سے حسن وقبح پیدا ہوگا۔ اگر شارع خمر کو جائز قرار دیتا تو اس کا پینا حسن ہوتا۔

ماتریدیہ کا مذہب: افعال میں ذاتی حسن وقبح پایا جاتا ہے۔ اور شرع اس کے حسن وقبح کو بیان کرتی ہے، جبکہ عقل بھی اس حسن وقبح کے ادراک میں مستقل ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کے نزدیک اشیاء میں حسن وقبح ذاتی ہے اور عقل اس کے ادراک میں مستقل ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: استطاعت مع الفعل ہوگی یا قبل الفعل؟ معتزلہ کا اختلاف قلم بند کریں؟

استطاعت کا معنی: ''وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل''۔ استطاعت سے مراد وہ حقیقت قدرت ہے جس کی وجہ سے افعال اختیاریہ صادر ہوتے ہیں، اور یہ (قدرت) فعل کی علت ہے۔ جمہور اشاعرہ کے نزدیک یہ (قدرت) فعل کی علت نہیں، بلکہ فعل کی ادائیگی کے لئے شرط ہے۔

الحاصل: استطاعت سے مراد وہ صفت (قدرت) ہے کہ اسباب وآلات کی سلامتی کے وقت فعل کے کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ اس قدرت کو پیدا فرمادیتا ہے اور اگر برے فعل کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی قدرت پیدا فرمادیتا ہے اور اگر اچھے کام کی نیت کرے تو اس کی قدرت پیدا کر دیتا ہے۔

استطاعت فعل کے ساتھ ہے یا قبل؟

جمہور اشاعرہ کے نزدیک بندے میں فعل کی قدرت فعل سے پہلے نہیں ہوتی بلکہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندے میں

استطاعت پیدا کر دیتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک استطاعت ایک عرض ہے اور اعراض کے لئے بقاء نہیں ہے لہذا یہ فعل کے ساتھ ہونگے فعل سے قبل نہیں ہونگے۔

معتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے میں فعل کی قدرت فعل کے کرنے سے قبل بھی تھی اور فعل کرنے کے وقت بھی ہوتی ہے۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اعتراض ہے کہ اگر بندے کو فعل سے قبل استطاعت حاصل نہ ہو تو یہ عاجز کو مکلّف بنانا ہے، اور پھر برے کام کرنے والے کی مذمت کرنا درست نہیں ہے بلکہ وہ تو معذور ہے۔

جواب: گناہ گار اور تارکِ واجب، ذم وعقاب کا مستحق اس وجہ سے ہے کہ اس نے قدرت کو ضائع کیا اور شر وفساد کا ارادہ کیا اسے چاہیے تھا کہ خیر کا ارادہ کرتا، اسی وجہ سے کافروں کی مذمت ہوئی ہے کہ وہ سننے کی استطاعت ہی نہیں رکھتے۔

امام فخر الدین رازی کا موقف:

امام فخر الدین رازی کا موقف دونوں قولوں کے درمیان تطبیق ہے اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے کہ جو جمیع شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو اس وقت استطاعت مع الفعل ہوگی اور استطاعت سے مراد یہ قدرت نہ ہو (بلکہ من جملہ قدرت مراد ہو) تو بلاشبہ یہ قبل الفعل ہوگی۔

استطاعت سے مراد سلامتی آلات و اسباب:

معتزلہ اپنے قول پر دلیل دیتے ہیں کہ استطاعت قبل الفعل ہے کیونکہ تکلیف قبل الفعل ہے، مثلاً کافر ایمان کا مکلّف ہے اور مسلمان دخول وقت کے بعد نماز کا مکلّف ہے، اگر انکو پہلے سے قدرت واستطاعت نہ ہو تو یہ عاجز کو مکلّف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

معتزلہ کے جواب میں کہا گیا کہ لفظ استطاعت کا اطلاق سلامتی اسباب و

آلات پر بھی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: ''وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا'' اس ارشاد گرامی میں استطاعت سے مراد سلامتی آلات واسباب ہے۔

بندہ کو جو مکلف بنایا گیا ہے وہ اسی معنی استطاعت کے لحاظ سے بنایا گیا ہے اس لئے کہ تکلیف کا دارومدار اسی استطاعت پر ہے جو کہ سلامتی آلات واسباب کے معنی پر ہے اور اگر استطاعت کا معنی ''حقیقی قدرت'' ہو جس سے فعل صادر ہوتا ہے تو اس پر بندے کو تکلیف دینا صحیح نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کہ نہیں؟ تفصیلاً بیان کریں۔

جواب: بندے کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے جس کی طاقت اسے نہ ہو۔

مالایطاق کی تین اقسام:

☆: محال لذاتہ: محال لذاتہ کے ساتھ بالاتفاق تکلیف نہیں دی جاتی۔

☆: ممکن فی نفسہ محال عادی: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ محال عادی کے ساتھ تکلیف دی جاسکتی ہے لیکن دی نہیں جاتی۔

☆: ممکن عادی، ممتنع بسبب من الاسباب: مثلاً کسی کافر کا ایمان لانا، اور عاصی کا تائب ہونا ممکن عادی ہیں، مگر اللہ عزوجل کا علم اس کے خلاف ہو کہ فلاں معین کافر مؤمن نہیں ہوگا، اور فلاں توبہ نہیں کریگا۔ یا اللہ عزوجل کا ارادہ اس کے خلاف ہو، تو اب یہ ممتنع ہے مگر جمہور علماء کے نزدیک اس تیسری قسم کے ساتھ تکلیف دینا جائز ہے بلکہ اس قسم کے ساتھ تکلیف متحقق بھی ہے۔

تکلیف مالایطاق نہ دینے پردلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی: ''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا'' اس بات پر دال ہے کہ تکلیف

مالا یطاق نہیں دی جاتی۔

اعتراض: یہ کہنا درست نہیں کہ تکلیف مالا یطاق نہیں دی جاتی کیونکہ آدم و ملائکہ کے قصہ میں فرشتوں کو کہا گیا کہ: ''أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ'' حالانکہ انہیں اشیاء کے متعلق علم نہ تھا تو فرشتوں کو تکلیف مالا یطاق دی گئی ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فرشتوں کو جن اشیاء کے نام بتانے کا حکم دیا گیا تھا وہاں پر امر تکلیف کے لیے نہ تھا بلکہ وہاں پر فقط تعجیز مراد تھی تو از روئے تعجیز کے ایسا امر دیا جا سکتا ہے جو مالا یطاق ہو۔

معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلاف کی بناء:

معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے کہ تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کہ نہیں؟ اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ مالا یطاق کے ساتھ تکلیف، عاجز کو تکلیف ہے اور عاجز کو تکلیف دینا عقل کے خلاف اور قبیح چیز ہے اور اللہ تعالیٰ قبائح سے پاک ہے لہذا تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن ہے۔ اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں تصرف پر قدرت رکھتا ہے جیسے چاہے تصرف کرے تو اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور بھی قبیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال حسن ہی حسن ہیں۔ اس سے کسی بھی فعل کا صدور قبیح نہیں ہے لہذا تکلیف مالا یطاق ممکن ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ''المقتول میت بأجله أی الوقت المقدر لموتة لا کما زعم بعض المعتزلة من أن اللہ تعالی قد قطع علیه الأجل'' ، ترجمہ کریں، مقتول کے اَجل میں اہل سنت و معتزلہ میں کیا اختلاف ہے؟

ترجمہ: ''مقتول اپنی اجل کے ساتھ مرتا ہے، یعنی جو وقت اس کی موت کا مقرر ہے، اسی مقررہ وقت پر اس کی موت واقع ہوتی ہے۔ اس طرح نہیں جیسے بعض معتزلہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالی نے اس کی اجل کو قطع کیا ہے۔ (معتزلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ قاتل نے اس کی اجل کو قطع کیا ہے) تو قاتل ان کے نزدیک تقدیر الٰہی کا تبدیل کرنے والا ہوگا اور بعض سے روایت ہے کہ اللہ تعالی نے مقتول کی اجل کو دراز کیا اور قاتل نے اس کو قطع کیا۔

اہل سنت کی دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تمام بندوں کی آجال کا حکم کر دیا ہے، اللہ تعالی کے علم کے مطابق بغیر کسی تردد کے تمام کائنات کے لئے تقدیر مقدر ہے۔

دوسری دلیل: (۱): قال تعالی ''وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ''. (۲): وقال تعالی ''وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ''. (۳): وقال تعالی: ''وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ ○ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ'' اس دوسری اور تیسری آیت میں تو بالکل واضح ہے کہ ہر شخص کے لئے ایک وقت مقرر ہے، جب وہ وقت مقرر آئیگا تو پھر اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ لہذا اگر مقتول ہے تو وہ

بھی اپنے وقت مقررہ پر ہی مرتا ہے۔

معتزلہ کا استدلال:

پہلی دلیل: معتزلہ ان احادیث سے حجت پکڑتے ہیں جو اس معنی میں وارد ہیں کہ بعض طاعات سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے تو اگر اجل قطعی ہوتی تو پھر زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا اور حضرت ثوبان سے روایت ہے: "عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيْدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ" (رواه الترمذی) بر سے مراد والدین کے ساتھ احسان ہے، اسی طرح حضرت انس بن مالک سے روایت ہے "أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ (رواه البخاری) معنی ہے کہ جو چاہتا ہے کہ اس کی رزق میں فراخی ہو اور اس کی اجل میں تاخیر ہو تو وہ صلہ رحمی کرے۔

دوسری دلیل: کہ اگر مقتول اپنی اجل کے ساتھ مرتا، تو پھر قاتل دنیا میں ذم کا مستحق نہ ہوتا اور آخرت میں عقاب کا۔ اور قتل خطاء میں اس پر دیت نہ ہوتی اور قتل عمد میں قصاص نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت اس کی خلق اور کسب کی وجہ سے نہیں، بلکہ وہ تو اللہ کی تقدیر سے ہی مرا ہے۔

معتزلہ کو جواب:

اول اعتراض کا جواب: اللہ تعالی ازل سے جانتا ہے کہ اگر اس نے یہ طاعت نہ کی تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن اللہ تعالی جانتا ہے (بغیر تردد) کہ یہ بندہ یہ کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی۔ یہاں پر اعتراض ہوگا کہ یہ تو ایک بندے کیلئے دو اجل ہو گئے (کمذہب المعتزلہ)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے علم میں اس کی عمر ستر سال تھی (بلا تردد) مگر چالیس کے اوپر اس کی طاعت کی وجہ سے

زندگی ہے، تو اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کردی گئی۔ یہاں پر ایک اور جواب بھی ہے کہ تقدیر کی دو قسمیں ہیں: معلق و مبرم، تقدیر معلق میں کمی زیادتی ہوتی ہے جبکہ مبرم میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔

اعتراض ثانی کا جواب: قاتل پر ذم وعقاب کیوں ہے؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ قاتل پر ضمان وقصاص کا وجوب تعبدی ہے کہ اللہ عزوجل نے اسکو قتل سے منع کیا تھا، اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے اور ایسے فعل کا کسب کیا ہے۔ جس کے پیچھے اللہ تعالی موت کو پیدا فرماتا ہے جیسے کہ عادت جاری ہے کیونکہ قتل کسبا فعلِ قاتل ہے اگرچہ خلقا اسکا فعل نہیں (یعنی قاتل نے اس کام کا ارتکاب کیا ہے قتل کی تخلیق نہیں کی)۔ اور چونکہ سزا وجزا کا مدار کسب پر ہے، لہذا اس وجہ سے قاتل مستحق ذم بھی ہے اور مستحق نار بھی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: مقتول کی موت کا خالق اللہ تعالی ہے یا قاتل؟ اسی طرح بقیہ ''متولدات'' میں اہلسنت اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے؟۔

''متولدات'' وہ ہیں جو بندے کے فعل اختیاری کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں، مثلا: مارنے کے بعد درد وتکلیف، توڑنے کے بعد ٹوٹنا، قتل کے بعد انسان کا مرنا۔ یعنی ''فعل اختیاری'' کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرنا ''تولید'' ہے، اور وہ فعل ''متولد'' ہے۔

اہلسنت کے نزدیک تمام افعال اختیاریہ اور تمام متولدات اور اسی طرح مقتول کی موت اللہ عزوجل کی تخلیق ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک یہ تمام بندے کی مخلوق ہیں، اسی طرح مقتول کی موت بھی قاتل کی مخلوق ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ فعل قتل جس کے توسط سے مقتول کی موت ہوتی ہے وہ قاتل کا فعل ہے لہذا مقتول کی موت قاتل کی مخلوق ہے۔

معتزلہ کا رد:

موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ کی مخلوق ہے خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندے کا اس میں دخل نہیں۔ کیونکہ موت وجودی چیز ہے اللہ عزوجل نے اسے موجود کیا ہے، اللہ کا ارشاد ہے: "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" تو جو چیز اللہ کی تخلیق سے ہو اس میں بندے کو کوئی دخل نہیں۔

((لا صنع للعبد فی تخلیقه)):

شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں "تخلیق" کا لفظ ذکر کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ مطلب یہ بنتا ہے کہ متولدات میں بندے کی تخلیق نہیں، مگر بندے کے کسب کو دخل ہے۔ حالانکہ متولدات میں بندے کے کسب کو بھی دخل نہیں۔ (صرف افعال اختیاریہ مباشرۃ میں بندہ "کاسب" ہے)۔ لہذا تخلیق کی قید نہ لگانا زیادہ بہتر تھا یوں عبارت ہوتی ((لا صنع للعبد فیه))۔

پھر شارح نے اس پر دلیل دی کہ متولدات میں بندہ "کاسب" بھی نہیں، اگر کاسب ہوتا تو ان متولدات کے عدم حصول پر قادر ہوتا (کہ مارنے کے بعد تکلیف کو پیدا نہ ہونے دیتا) لیکن وہ اس پر قادر نہیں۔ معلوم ہوا کہ ان افعال میں بندہ "کاسب" بھی نہیں۔ بخلاف افعال اختیاریہ کے کہ اس میں قادر ہوتا ہے مثلاً ضرب چاہے تو چھوڑ دے نہ مارے، اور چاہے تو مار واقع کرے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: رزق کی تعریف کیجئے۔حرام کے رزق ہونے کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان کیا اختلاف ہے؟ دلائل سے واضح کریں۔ساتھ "وکل یستوفی رزق نفسه" کی وضاحت کریں۔

جواب:

رزق کی تعریف: رزق نام ہے اس چیز کا جو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے چاہے وہ کھانے کی ہو یا کوئی اور چیز، غذا ہو یا غیر غذا، اور یہ کبھی حلال ہوگا اور کبھی حرام۔رزق کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے "بما یتغذی به الحیوان ماکولا أو مشروبا" لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف رزق کی اضافت نہیں ہے حالانکہ مفہوم رزق میں "اضافت الی الله" معتبر ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں، معتزلہ رزق کی کبھی یہ تفسیر کرتے ہیں "وہ مملوکہ شئ جس کو مالک کھاتا ہے" اور کبھی اس کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ "شرع میں جس سے انتفاع منع نہ ہو" اور یہ صرف حلال ہی ہوگا۔

معتزلہ کی اول تفسیر پر "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" سے اعتراض ہوتا ہے کہ چوپائے جو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں ہوگا کہ وہ ان کی ملک تو نہیں ہوتا اور چوپایوں کا غیر مرزوق ہونا لغتا و شرعا باطل ہے۔معتزلہ کی دونوں تفسیروں سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جس نے پوری زندگی حرام کھایا ہو تو اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہ دیا ہو (جیسے ایک بچہ مغصوبہ بکری کا دودھ پیئے اور پھر بعد میں حرام کھاتا رہے) اور لازم باطل ہے بقولہ تعالیٰ "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" تو ملزوم بھی باطل ہے۔

اصل اختلاف کی وجہ: اختلاف اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اضافت اپنے نفس کی طرف فرمائی ہے جیسے: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ

المتین“ اللہ کے علاوہ کوئی بھی رازق نہیں۔اور بندہ حرام کے کھانے پر مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے۔اور جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہوتی۔اور اس کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہیں ہوتا۔تو معتزلہ نے گمان کیا کہ حرام رزق نہیں اس لئے کہ حرام کی نسبت اللہ کی طرف لازم آتی ہے اور یہ قبیح ہے، اور حرام کا کھانے والا معذور ہوگا۔

معتزلہ کو جواب: اللہ تعالی کے افعال میں سے کوئی شیء بھی قبیح نہیں۔اور حرام کا کھانے والا اپنے کسب سے پکڑا جائے گا،اور معذور بھی نہیں کہ وہ اپنے اختیار سے یہ کسب کرتا ہے۔

الحاصل:

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک حرام بھی رزق ہے اور اضافت اللہ تعالی کی طرف معتبر ہے۔اور بغیر اللہ کے کوئی رازق نہیں اور بندہ ذم وعقاب کا مستحق ہے حرام کے کھانے پر اور جو اللہ تعالی کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب ذم و عقاب کا مستحق ہے۔تو یہ تین مقدمات ہیں۔

☆: رزق مضاف ہے اللہ کی طرف۔☆: آکل حرام معذب ہے۔☆: کہ جو اللہ تعالی کی طرف منسوب ہو اس پر عذاب نہیں۔

پہلے دو مقدموں پر طرفین کا اتفاق ہے اور تیسرے میں اختلاف ہے۔تو معتزلہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور کہا کہ اگر حرام رزق ہوتا تو اس پر عذاب نہ ہوتا،اور اشاعرہ نے اس بات کا انکار کیا ہے اور کہا کہ اللہ عزوجل کا کوئی فعل قبیح نہیں اور جو مرتکب حرام ہے اس کا مستحق عذاب ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔اس سوئے مباشرت (جو بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے) کی حیثیت سے اس میں قبح ہے۔

"وکل یستوفی رزق نفسه" کی وضاحت:

جب بندہ مرتا ہے تو اپنے نفس کا رزق پورا کرتا ہے چاہے حلال ہو یا حرام تو جب فوت ہوگا تو اس کے رزق سے کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایک انسان دوسرے انسان کا رزق کھائے یا غیر اس کا رزق کھائے اس لئے کہ اللہ تعالی نے جس شخص کی غذا مقرر کر دی ہے تو اس کا کھانا اس پر واجب ہے۔ ویمتنع ان یاکلہ غیرہ۔ اگر رزق کی تفسیر وہ کریں جو معتزلہ نے کی ہے کہ رزق مملوک کے معنی میں ہو، تو یہ منع نہیں ہوگا کہ ایک انسان دوسرے کا یا اس کا کوئی دوسرا رزق کھائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ھدایت اور ضلالت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف مع دلائل تحریر کریں۔

جواب: اشاعرہ ھدایت کا معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق معصیت بیان کرتے ہیں یعنی اللہ جس کے اندر چاہتا ہے طاعت یا ضلالت ومعصیت پیدا فرما دیتا ہے کیونکہ ہر شئی کی تخلیق ذات باری تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ طاعت ومعصیت کا خالق اللہ تعالی ہوتا تو بندہ مستحق ثواب وعقاب نہ ہوتا استحقاق ثواب وعقاب کا مدار بندہ کی قدرت اختیار پر ہے لہذا ھدایت کے معنی خلق طاعت اور اضلال کے معنی خلق معصیت نہیں ہو سکتا بلکہ ھدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اسکا ضال نام رکھنا ہے۔

معتزلہ کا رد: معتزلہ نے جو کہا کہ ہدایت طریق صواب کا بیان ہے صحیح نہیں کیونکہ اللہ عزوجل کا فرمان: "اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ" اور اسی طرح: "اَللّٰھُمَّ اھْدِ قَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ".

یہاں پر اگرچہ رسول اللہ ﷺ کا کام ہی طریق صواب کا بیان ہے مگر آپ

کی طرف ہدایت کی نسبت نہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر اعتراض ہے کہ اگر ھدایت کا معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف "وَإِنَّکَ لَتَهْدِی إِلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ" اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف "وَلَأُضِلَّنَّهُمْ" (النساء / 119) نہ ہوتی، جب نسبت ان کی طرف ہوئی تو ھدایت کا معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق ضلالت کرنا درست نہیں۔

جواب: یہاں پر نبی کی طرف ہدایت اور شیطان کی طرف اضلال کی نسبت مجازا ہے جیسے: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ" میں ھدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور: "رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ" میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے۔

ھدایت کے معنی میں اختلاف:

ہدایۃ کے دو معانی ہیں: (۱): اراءۃ الطریق۔ (۲): ایصال الی المطلوب۔

اراءۃ الطریق کا معنی ہے راستہ کی راہ نمائی کرنا یہاں پر مطلوب تک پہنچنا لازمی نہیں۔ جبکہ ایصال الی المطلوب میں مقصد تک پہنچنا ضروری ہے۔ پہلا معنی حقیقی اور دوسرا معنی مجازی ہے۔

مشہور یہ ہے کہ معتزلہ ہدایت کا دوسرا معنی مراد لیتے ہیں، جبکہ اشاعرہ کے نزدیک پہلا معنی معتبر ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ جہاں پر قرینہ ہو وہاں پر ایصال الی المطلوب والا معنی لیا جائیگا اور جہاں پر قرینہ نہ ہو تو صرف ارائۃ الطریق کا معنی ہوگا چاہے ہدایۃ مفعول ثانی کیطرف بلاواسطہ متعدی ہو جیسے اللہ عزوجل کا فرمان (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا۔ اور چاہے مفعول ثانی کیطرف بواسطہ

متعدی ہو (إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: اللہ پر اصلح للعباد واجب ہے یا نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اصلح للعباد اللہ تعالی پر واجب ہے جبکہ اہلسنت وجماعت اللہ تعالی پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بندے کے حق میں اصلح وانفع ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اللہ تعالی کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا نہیں اگر ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہے اگر علم نہیں تو باری تعالی کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ ان دونوں کا باری تعالی میں پایا جانا محال ہیں اس وجہ سے اصلح للعباد اللہ تعالی پر واجب ہے۔

معتزلہ کے رد میں شارح کے دلائل:

اگر اصلح للعباد اللہ تعالی پر واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ فرماتا کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ تعالی نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل: اگر اللہ تعالی پر اصلح للعباد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق، مصائب کا ازالہ، اور زیادتی رزق کا اللہ تعالی سے سوال کرنا بے معنی ہوتا کیونکہ یہ چیزیں اللہ تعالی کا بندے کو نہ دینا اصلح ہونے کی وجہ سے ہیں حالانکہ تمام انبیاء اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے۔

معتزلہ کی یہ دلیل کہ اگر اللہ تعالی کے لئے اصلح للعباد واجب نہ ہو تو اللہ تعالی کا بخیل ہونا اور جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے اللہ

تعالیٰ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندے کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: عذاب قبر میں اہلسنت کا مسلک، معتزلہ اور روافض کے نظریے کی وضاحت اور ان کے اعتراضات مع وجوہ کے تحریر کریں؟

جواب: عذاب قبر حق ہے، یعنی اھل قبر کو عذاب حق ہے (حذف مضاف ہے) اور مراد اس سے "عذاب بعد الموت قبل البعثة" ہے۔ چاہے میت قبر میں ہو یا سمندر میں، ہوا میں ہو یا کسی جانور کے پیٹ میں۔ عذاب کی قبر کی طرف اضافت اس وجہ سے ہے کہ عادۃً میت کو قبر میں ہی دفن کیا جاتا ہے۔

عذاب قبر کافروں کیلئے اور بعض گنہگار مؤمنین کیلئے ثابت ہے۔ کافروں کا عذاب قیامت تک ہوگا جیسے کہ احادیث میں وارد ہے۔ علامہ نسفی نے فرمایا کہ کافر سے عذاب جمعہ کے دن رات اور جمیع رمضان میں اٹھا لیا جاتا ہے۔ جبکہ گنہگار مؤمنین کے عذاب میں اختلاف ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں کہ مؤمن گنہگار کو قبر میں عذاب ہوگا لیکن جمعہ کے دن منقطع ہو کر واپس قیامت تک نہیں ہوگا۔ اور امام سیوطی نے فرمایا کہ یہ بات دلیل کی محتاج ہے، علامہ نسفی کے مقابلہ میں امام سیوطی احادیث و آثار میں زیادہ مشہور ہیں۔ بعض احادیث سے بھی امام سیوطی کے قول کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جبرائیل و میکائیل سے خواب میں ایک ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا جس کا سر پتھر سے کچلا جا رہا تھا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس آدمی نے قرآن لیا پھر اس کو چھوڑ دیا اور فرض نماز سے غافل سوتا تھا اور اس کے بارے میں بتایا گیا کہ قیامت تک اسے یہ عذاب ہوگا۔

بعض مؤمنین کو خاص اس لیے کیا کہ بعض مؤمنین (شہداء، صلحاء، اور اولیائے امت) کو اللہ تعالی عذاب میں مبتلا نہیں فرمائے گا۔جیسے کہ حدیث شریف میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ شہداء کیلئے اللہ تعالی کے پاس چھ چیزیں (خصال) ہیں: جب اس کے خون کا پہلا قطرہ گرتا ہے تو اسے بخش دیا جاتا ہے اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے اور عذاب قبر سے اس کو نجات دی جاتی ہے۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص ہر رات سورۃ ملک پڑھے گا تو اللہ تعالی اس سے عذاب قبر دور کردے گا۔

عذاب قبر پر قرآن وسنت سے دلائل:

"عذاب القبر حق، ثابت من الأدلة وهي الآيات و الأحاديث ولأنها امور ممكنة أخبر بها الصادق". عذاب قبر حق ہے، دلائل یعنی آیات واحادیث سے ثابت ہے۔اور یہ (عذاب قبر) اُمور ممکنہ میں سے ہے۔اوراس کی خبر سچے (رسول) نے دی ہے۔

عذاب قبر پر قرآنی نصوص: اللہ تعالی قرآن مجید میں فرماتا ہے: "النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ" اى النار يعرضون على آل فرعون غدوا وعشيا. یہ دلیل "عذاب بعد الموت قبل البعثة" پر ہے، جیسے کہ مابعد اس پر دال ہے "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ" اى عذابا اشد من عذابهم قبل البعثة۔دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: "أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا" قوم نوح کو غرق کیا گیا پس انہیں آگ میں داخل کیا گیا۔یہ (فا) "تعقيب بلا مهلة" کیلئے ہے، یعنی غرق ہوتے ہی آگ میں داخل کردئے گئے۔اور ذکر بھی لفظ ماضی سے کیا کہ اس میں سبق ادخال پر دلالت ہے۔

عذاب قبر پر حدیث سے نصوص: نبی کریم ﷺ نے فرمایا:
"اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" (رواه الدار قطنی).
اسی طرح سنن ترمذی میں روایت ہے: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران" (والحديث ضعيف). محققین کے نزدیک دونوں احادیث اپنے معنی میں ظاہر ہیں۔

معتزلہ اور روافض کے نظریے کی وضاحت: بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ یہ قائل ہیں کہ میت جماد ہے اس کیلئے نہ کوئی حیات ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز کا ادراک کر سکتا ہے۔ تو اس کو عذاب دینا محال ہے۔ پھر یہ معتزلہ اور روافض ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں جن میں عذاب کی بات ہے۔ کہتے ہیں کہ جس کیلئے ادراک اور حیات نہ ہو اس کو عذاب دینا عبث ہے فائدہ سے خالی ہے۔

معتزلہ اور روافض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان مردوں کے جمیع اجزاء میں یا بعض میں (جس سے وہ عذاب کی تکلیف کا ادراک کر سکے) حیات و ادراک پیدا کر دیتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض ممکن ہے کہ یہ بات اعادہ روح کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى" اور اگر قبر میں روح لوٹائی گئی تو یوں قبل البعثہ ثانیا موت کو چکھنا ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ادراک اعادہ روح کو مستلزم نہیں مستلزم حیات کاملہ ہے اور تکلیف کا ادراک ممکن ہے کہ روح کے بدن سے ادنیٰ تعلق کی وجہ سے حاصل ہو جائے یہاں تک کہ "غريق في الماء" اور "ماكول في بطون الحيوانات" کو بھی عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں۔ کما أن في بطوننا دودة ونحن لا

نطلع علیہ وعلی ألمھم وتعذیبھم اذا ناکل الدواء وھم یقبلون اثر الدواء ویموتون.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ''والبعث حق'' بعث کی تعریف اوراس کے حق ہونے کے متعلق اختلاف مع دلائل ذکر کریں۔

بعث کی تعریف: بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مردوں کے اجزائے اصلیہ کو جمع کرکےاوران کی طرف ان کے ارواح کوواپس کر کے قبروں میں سے زندہ اٹھانا۔

دلیل: اللہ تعالیٰ کاارشاد ہے:''ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ'' اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کاارشاد:''قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ'' یہ آیت اس وقت نازل ہوئی کہ جب عاص بن وائل اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ھڈیاں لے کرآیااور کہنے لگا ''مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ'' اوران بوسیدہ ھڈیوں کوکون زندگی دے گاتواس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی''قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ''.

فلاسفہ کا مذہب:

فلاسفہ نے معدوم کابعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کاانکارکیا ہے شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادہ معدوم محال ہے محض ان کاایک دعویٰ ہے جس پران کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کے امکان پر ہے اسلئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرناممکن ہے تو دوسری بار بھی ممکن ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:''وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ''. تو اللہ عزوجل انسان کے اجزاء اصلیہ جمع فرماکراس میں روح لوٹادیگا،اب چاہے اسکو کوئی اعادہ معدوم بعینہ کانام دے یا کوئی اور۔

اعتراض: دنیامیں ہرانسان کی روح کاجس بدن سے تعلق ہے آخرت میں وہ بدن

نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا اگر جسم پر بال تھے تو آخرت میں نہیں ہونگے حدیث پاک میں ہے: "أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ لَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ" یعنی "جنتیوں کے (چہروں پر) بال نہیں ہونگے، (ان کی) آنکھیں سرگیں ہونگی، جوانی ختم نہ ہوگی، ان کو روز نیا جوڑا دیا جائیگا"۔ پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔

جواب: تناسخ کی صورت اس وقت ہوگی جب جسم ثانی (آخرت کا) بدن اول (دنیا کے) اجزائے اصلیہ سے نہ بنایا جاتا لیکن بدن ثانی بدن اولی کے اجزائے اصلیہ سے پیدا کیا جائے گا اور روح لوٹائی جائے گی تو اس کو تم تناسخ کہتے ہو، یہ تو نام کے بارے میں نزاع ہوا، ہم اس کو تناسخ نہیں کہتے نزاع فی تسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "والوزن حق" میزان کی تعریف، معتزلہ کا وزن اعمال پر اعتراض مع جواب قلم بند کریں۔

تعریف میزان: میزان وہ چیز ہے جس کے ذریعے اعمال کی مقدار جانی جائے گی، باقی میزان کیسا ہوگا اس کی کیفیت کیا ہوگی؟ اس کے ادراک سے عقل قاصر ہے۔

معتزلہ کا اعتراض: معتزلہ میزان کے منکر ہیں کہتے ہیں کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں دلیل یہ دیتے ہیں کہ اعمال اللہ تعالی کو معلوم ہیں لھذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ وعبث کام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ: قرآن میں ہے: "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" اور حدیث پاک میں ہے: کہ جن کتابوں میں اعمال لکھے ہوئے ہیں ان کا وزن ہوگا۔

محدثین کرام میزان کے بارے میں فرماتے ہیں:"المیزان :هو جسم محسوس ذولسان و كفتين والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن صحفها هذا هو مذهب الجمهور والذى عليه إجماع أهل السنة"(عمدة القارى).

یعنی میزان مثل ترازو کے ہوگا جس کے دو پلڑے ہونگے اور اللہ عزوجل اَعمال واَقوال کو مثل اعیان کے موزون یعنی قبل وزن بنادیگا۔

رہی یہ بات کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالی کے افعال معلل بالاعراض ہیں تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

قیامت والے دن نامہ اعمال بندے کے سامنے رکھ دیے جائیں گے اور کہا جائے گا:"اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا"

ان تمام معاملات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل کو ہر چیز کا علم ہے، مگر یہ سارے کام انسان پر حجت کے لئے ہیں کیونکہ انسان یوم حشر حجت کریگا تو سب کچھ اس کے سامنے لاکر تول دیا جائے گا اور ایک روایت میں ہے کہ بندے کو اختیار دیا جائے گا کہ تیرے پاس اگر کچھ ہو تو میزان میں رکھ دو، لیکن بندہ عاجز ہوگا، اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال :"والسؤال حق والحوض حق" قیامت والے دن سوال کیے جانے اور حوض کے حق ہونے پر دلائل ذکر کریں؟

جواب: یوم حشر سؤال حق ہے، دلیل اللہ عزوجل کا ارشاد:"وَسَوْفَ

تُسْـــأَلُــونَ" (الزخرف/44) اور:"فَــوَرَبِّکَ لَـنَسْــأَلَــنَّهُــمْ أَجْمَعِینَ" (الحجر/92)"وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ" (الصافات/24) انہیں روکوان سے سؤال کیا جائے گا۔

اسی طرح سؤال کے حق ہونے پر نبی پاک ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے :"إِنَّ اللَّـهَ يُـدْنِـي الْـمُـؤْمِـنَ، فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ: أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَـذَا، أَتَـعْـرِفُ ذَنْـبَ كَـذَا، فَـيَـقُـولُ: نَعَمْ، أَىْ رَبِّ حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِـذُنُـوبِـهِ، وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ هَلَكَ، قَالَ: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَأَنَـا أَغْـفِـرُهَـا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ وَالْـمُنَافِقُونَ، فَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ، أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ" اس کے علاوہ متعدد دلائل سے قیامت کے دن سؤال وجواب کا ہونا ثابت ہے۔

حوض کے حق ہونے پر دلائل : اللہ عزوجل کا ارشاد:"إِنَّـا أَعْطَيْنَاكَ الْـكَوْثَرَ" اور حدیث مبارکہ: "حَـوْضِـي مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ فَـمَنْ شَـرِبَ مِنْهُ فَلَا يَظْمَأُ بَعْدَهُ أَبَدًا"۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں، پانی چاندی سے زیادہ سفید، خوشبو کستوری سے زیادہ، پیالے مثل (چمکتے) ستاروں کے (کثیر) ہیں، جس نے اس سے پیا تو کبھی پیاسا نہیں ہوگا"۔ اللہ ہمیں بھی نصیب فرمائے آمین۔

فائدہ: حوض دیگر انبیاء کے لئے بھی ثابت ہے مگر ہمارے آقا کے حوض کی صفات سب سے ممتاز ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "الصراط حق" کی روشنی میں صراط کے بارے میں وضاحت کریں کیا انبیاء کرام کو اس سے گزرنا ہوگا معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب بھی تحریر کریں؟

جواب: صراط سے مراد ایک پل ہے جو جہنم کی پیٹھ پر ہے، بال سے باریک، تلوار سے تیز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے قال ابو سعید الخدری: "الجِسرُ أدَقُّ مِنَ الشَّعرِ وَأحَدُّ مِنَ السَّيفِ" (صحیح ابن حبان) اہل جنت اس کو عبور کریں گے اور اہل نار (کفار اور بعض گنہگار مؤمنین) کے قدم اس سے پھسل جائیں گے۔

معتزلہ اس معنی میں صراط نہیں مانتے، ان کا کہنا ہے کہ صراط سے مراد صراط مستقیم ہے جو افراط و تفریط کے درمیان متوسط ہے۔ اور باریکی اور تیزی کی صفات یہ اس کے مشکل ہونے سے عبارت ہے۔ معتزلہ کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ صراط کی جو صفات مذکور ہیں ان صفات کے ساتھ اس پر سے گزرنا ممکن نہیں ہے اور اگر ممکن ہو بھی تو یہ مؤمنین کو عذاب دینا ہے اس لیے کہ اس سے گزرنا شدید مشقت میں ڈالنا ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو اس کے عبور کرنے پر قادر بنادیگا۔ جیسا کہ احادیث میں وارد ہے: "عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ يُعْرَضُ النَّاسُ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ وَعَلَيْهِ حَسَكٌ وَكَلَالِيبُ وَخَطَاطِيفُ تَخْطَفُ النَّاسَ قَالَ فَيَمُرُّ النَّاسُ مِثْلَ الْبَرْقِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الرِّيحِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الْفَرَسِ الْمُجِدِّ وَآخَرُونَ يَسْعَوْنَ سَعْيًا وَآخَرُونَ يَمْشُونَ مَشْيًا وَآخَرُونَ يَحْبُونَ حَبْوًا وَآخَرُونَ يَزْحَفُونَ زَحْفًا" یعنی بعض مؤمنین اس کو چمکتی بجلی کی طرح، بعض شدید ہوا کی طرح عبور کریں گے اور بعض تیز رو گھوڑوں کی رفتار سے عبور کریں گے وغیرہ۔ یہ صلحاء، شہداء، اولیاء اور علماء کا گزرنا ہوگا اور ان کے علاوہ جو ہوں گے وہ پل کو اس طرح عبور کریں گے جیسے کہ بچہ زمین پر گھسٹتا ہے اور بعض چہرہ کے بل عبور کریں گے اور بعض سالم اور بعض زخمی ہو کر عبور کریں گے بعض

مؤمنین گنہگار نار میں بھی گر جائیں گے پھر اللہ تعالی ان کو نار سے نجات عطا فرمائے گا انبیاء کرام بھی صراط پر سے گزریں گے واللہ أعلم بحال مرور الأنبياء على الصراط.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: جنت اور دوزخ کے متعلق اہلسنت اور فلاسفہ کا اختلاف لکھیں۔ اور کیا جنت اور دوزخ کو پیدا کیا جا چکا ہے یا نہیں؟

جواب: جنت اور دوزخ دونوں حق ہیں اس پر دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے بارے میں آیات مبارکہ اور احادیث مشہورہ موجود ہیں۔

فلاسفہ کا مذہب: فلاسفہ جنت اور دوزخ کا انکار کرتے ہیں فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جنت کا یہ حال بیان کرنا: "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے اور اسی طرح عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی اور اگر عالم افلاک میں ایسی جنت مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو یہ ایک عالم کا دوسرے عالم میں داخل کرنا ہے۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق والتیام قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے

ج: آسمانوں پر خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والتیام ممکن ہے قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" (الانشقاق ر ۱) اور: "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ" (الانفطار ر ۱) ان آیات سے ظاہر ہے کہ آسمانوں پر یہ بات جائز ہے۔

اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں

اکثر معتزلہ کے نزدیک دونوں روز جزا میں پیدا کی جائیں گی۔ ہماری دلیل حضرت آدم وحوا کا قصہ جنت میں ان کو رہائش دینا اور اسی طرح: "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" (البقرۃ/24)۔ "أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" (آل عمران/133) کہ جنت متقین کے لئے اور دوزخ کافروں کے لئے تیار کی جاچکی ہے۔

جنت ودوزخ باقی ہیں ان کو اور ان کے اہل کو کوئی فنا نہیں، جیسا کہ رب کریم نے جنت ودوزخ دونوں کے بارے میں فرمایا: "خَالِدِينَ فِيهَا"۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت ودوزخ، اوران کے اہل فنا ہونگے، ان کا مذہب باطل ہے قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: کبیرہ گناہ کتنے ہیں؟ مرتکب کبیرہ کے بارے میں اہل سنت، معتزلہ اور خوارج کا کیا موقف ہے؟ دلائل کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: کبیرہ گناہ کتنے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے عبداللہ ابن عمر نے نو بیان کیے ہیں: ۱: شرک باللہ۔ ۲: قتل نفس بغیر الحق۔ ۳: قذف محصنات ۴: زنا۔ ۵: جنگ سے فرار۔ ۶: سحر۔ ۷: مال یتیم کھانا۔ ۸: مسلمان والدین کی اطاعت کو ترک کرنا۔ ۹: الحادفی الحرم۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سرقہ اور شرب خمر، اور حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے "اکل ربوا" زیادہ کیا ہے۔

کبیرہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ: ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر معصیۃ کی جب مافوق کی طرف نسبت ہو تو وہ صغیرہ اور مادون کی طرف نسبۃ ہو تو کبیرہ ہے۔ اور مطلق کبیرہ "کفر" ہے کہ اس سے بڑا گناہ اور کوئی نہیں۔ والمراد ھھنا ان الکبیرۃ التی ھی غیر الکفر۔ یعنی جو کبیرہ کفر نہیں یہاں پر اس کی بات ہے۔

مذہب اہل سنت: گناہ کبیرہ عبد مؤمن کو ایمان سے نہیں نکالتا اس لئے کہ گناہ کے باوجود حقیقت ایمان "تصدیق" باقی ہوتی ہے۔

مذہب معتزلہ: ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، بلکہ ان دو کے درمیان ایک درجہ میں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک "عمل" حقیقت ایمان کا جزء ہے۔

مذہب خوارج: خوارج کا مذہب ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہوتا ہے۔ کیونکہ ایمان وکفر کے درمیان واسطہ نہیں۔

اہل سنت کے دلائل: مرتکب کبیرہ مؤمن ہوتا ہے کیونکہ حقیقت ایمان "تصدیق قلبی" باقی ہے، تو کبیرہ سے مؤمن ایمان کے اتصاف سے خارج نہیں ہوتا الا بما ینافیہ۔ یعنی اگر کبیرہ ایسا گناہ جو حقیقت ایمان کے منافی ہو، تو پھر وہ مؤمن نہیں ہوگا جیسے تکذیب شارع۔

کبیرہ پر اقدام شہوت، حمیت، عار یا کوتاہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خصوصا جب بندہ خوفِ عقاب اور عفو کا امیدوار ہو تو پھر یہ منافی تصدیق نہیں۔ ہاں اگر کبیرہ پر اقدام بطریق استحلال کرے یا خفیف جان کر کرے تو پھر کفر ہے کہ یہ علامت تکذیب ہے۔

آیات واحادیث بھی اس پر شاہد ہیں کہ عاصی مؤمن ہوتا ہے۔ کقولہ تعالی: "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَی" و قولہ تعالی: "یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحًا"

نبی کریم ﷺ کی احادیث سے بھی صراحت کے ساتھ معلوم ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور جنت کا حقدار ہے اگرچہ اس سے گناہ (زنا وغیرہ) کا ارتکاب ہو چکا ہو۔

اور اسی پر اجماع امت ہے کہ بغیر توبہ کے اگر اہل قبلہ میں سے کوئی مر

جائے تو ان پر نماز جناہ پڑھی جائے گی ان کے لئے دعا واستغفار ہوگی اور اگر چہ یہ بھی معلوم ہو کہ متوفی مرتکب کبائر تھا، اور یہ تمام چیزیں تو صرف مؤمن کے لئے ہیں، غیر مؤمن پر جنازہ نہیں۔

معتزلہ کے دلائل یہ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے اس لئے کہ امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہوتا ہے۔ لیکن پھر آگے اختلاف ہے آیا وہ مؤمن ہے جیسے کہ اہل سنت کا مذہب ہے یا کافر ہے جیسے خوارج کا مذہب ہے یا منافق ہے جیسے حسن بصری کا مذہب ہے۔ لہذا ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مؤمن نہیں، باقی وہ کس میں داخل ہے؟ یہ چھوڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ''فاسق'' ہے۔ مؤمن بھی نہیں کافر بھی نہیں اور منافق بھی نہیں۔

لیکن معتزلہ نے خرق اجماع کیا ہے کیونکہ مؤمن وکافر کے درمیان کوئی درجہ نہیں اور اسی پر اجماع سلف ہے، تو ان کا نظریہ باطل ہے۔

مؤمن نہ ہونے کی دلیل: معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ''أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ'' مؤمن کو فاسق کا مقابل بنایا ہے تو ظاہر ہے کہ فاسق مؤمن نہیں ہوتا اور تم کہتے ہو کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے۔ وقولہ علیہ السلام: ''لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ''. یہاں پر بھی ایمان کی نفی ہے۔

کافر نہ ہونے کی دلیل: معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر بھی نہیں کہ امت ان پر مرتدین کے احکام جاری نہیں کرتے اور ان کو مسلمانوں کے قبرستانوں میں دفن کرتے۔

معتزلہ کے ان دو دلیلوں کا جواب: آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کہ کفر ''اعظم الفسوق'' ہے۔ جبکہ حدیث میں سختی کے لئے یہ الفاظ ہیں۔ دیگر احادیث میں فاسق

کے ایمان پر دلائل ثابت ہیں، جب ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ نے فاسق کے دخول جنت کے بارے میں سوال کرنے میں مبالغہ کیا تو آپ نے فرمایا: ''وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ''.

خوارج کے دلائل:

خوارج نصوص ظاہرہ سے استدلال کرتے ہیں کہ فاسق کافر ہے۔ کقولہ تعالىٰ: ''وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدة/ 44). وقولہ تعالى: ''وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (المائدة/ 47). وقولہ تعالى: ''وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور/ 55).

وکقولہ علیہ السلام: ''بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ تَرْكُ الصَّلَاةِ فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ'' ۔ کہ ایک آیت میں جس کو کافر کہا، دوسری آیت میں اسی کو فاسق کہا۔ اور تیسری آیت میں کافروں کو ہی فاسق کہا۔ لہٰذا دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

خوارج دوسری دلیل دیتے ہیں: کہ عذاب کافروں کے ساتھ مختص ہے۔ کقولہ تعالىٰ: ''أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى (طه/ 48). وقولہ تعالى: ''فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّٰى ۝ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلّٰى (الليل/ 15، 16)۔

جواب: ان تمام جگہوں میں یہ الفاظ اپنے ظاہر پر نہیں، کیونکہ نص قطعی سے ثابت ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اور اس پر اجماع امت ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس اجماع کو خوارج نہیں مانتے تو جواب یہ ہے کہ اجماع سے اہل سنت کا اجماع مراد ہے۔ خوارج اہل سنت سے خارج ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: صغائر وکبائر کی مغفرت میں اہل سنت، اور معتزلہ کا موقف بیان کریں۔ کیا مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہوگا؟۔

جواب: کفر وشرک کے علاوہ دیگر گناہوں میں اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ عزوجل کا فرمان ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۤءُ" (النساء / 48). صغیرہ وکبیرہ دونوں شرک نہیں تو توبہ سے یا بغیر توبہ جس کے لئے اللہ چاہے معاف ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ"۔ کہ اللہ عزوجل تمام گناہ معاف فرمانے والا ہے۔ توبہ کی قید بھی نہیں لگائی، جس کے لئے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف فرمادے۔

معتزلہ اس کو صرف صغائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یا وہ کبائر جن کے ساتھ توبہ ہو تو پھر وہ اس میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ اللہ عزوجل نے گناہ گاروں کو عذاب کی وعید سنائی ہے "وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ" اگر اللہ عزوجل کبائر پر سزا نہ دے تو یہ "وعید خلافی" ہے، اور دوسری بات یہ کہ مذکورہ آیت کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ لہٰذا اللہ عزوجل پر واجب ہے کہ وہ اہل کبائر کو عذاب دے۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ اس آیت میں صرف وقوع عذاب کی بات ہے۔ وجوب عذاب کی کوئی بات نہیں۔ محل نزاع وقوع نہیں، وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔ اللہ عزوجل پر واجب نہیں کہ وہ لازماً عذاب دے، چاہے تو معاف فرمادے۔ جیسا کہ کثیر نصوص میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل بہت معاف فرمانے والا ہے۔ فرمایا: "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ"۔ باوجود نافرمانی کے اللہ معاف فرمانے والا ہے۔

صغیرہ پر عقاب کے بارے میں اختلاف:

صغیرہ پر عقاب بھی جائز ہے۔ خواہ اس کے مرتکب نے کبائر سے اجتناب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لقولہ تعالیٰ: "مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَّلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" (الکھف/49) کتاب میں اسکا لکھا جانا سوال کے لیے ہے۔

معتزلہ کا مذھب ہے کہ جب کبائر سے اجتناب ہو تو صغیرہ پر تعذیب جائز نہیں، عقلا منع نہیں بلکہ دلیل سمعی اس پر وارد ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا" (النساء/31)۔

امام رازی نے معتزلہ کے اس قول کے کئی جواب دیے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ کبائر سے مراد انواع کفر ہیں۔ یعنی اگر تم کفر باللہ، وبرسلہ، وبالیوم الآخر، والبعث سے اپنے آپ کو بچاو، تو اس کے علاوہ گناہ معاف کردیے جائینگے۔ جیسے اللہ کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"۔

مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ھونے میں اختلاف:

اہل سنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں، اگر چہ وہ بغیر توبہ کے مرا ہو۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ" ۔اور نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اللہ عزوجل ضرور (اپنے فضل سے) اس پر جزاء دیگا۔ لہذا وہ شخص جس نے ایمان کے بغیر کوئی بھی عمل صالح نہ کیا ہو اگر وہ مخلد فی النار ہو تو ایمان کا ثواب نہیں پائے گا۔ اور یہ باطل ہے لہذا اس کا جہنم سے خروج متعین ہوا۔

معتزلہ کے نزدیک وہ کبیرہ جس سے توبہ نہ ہو کفر کے برابر ہے، یہ بھی کافر کی طرح مخلد فی النار ہوگا۔ ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"۔ معتزلہ کے نزدیک جو شخص بھی ایک مرتبہ جہنم میں داخل ہو جائے وہ اس میں

ہمیشہ کے لئے رہے گا۔

اس پر معتزلہ مزید دو دلائل دیتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب یہ دائمی ضرر ہے لہذا یہ استحقاق ثواب کے منافی ہے جو کہ خالص اور دائمی منفعت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض نصوص میں بھی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کہا گیا ہے۔ مثلا: "وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ"۔ "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا"۔

اہل سنت کیطرف سے جواب یہ ہے کہ آیت مبارکہ "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" میں صرف وقوع عذاب کی بات ہے۔ یہ کوئی نہیں کہ وہ مخلد فی النار بھی ہوگا۔ اہل سنت بھی اس کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو جہنم میں عذاب دیا جائیگا۔ لہذا اس آیت سے استدلال صحیح نہیں۔

معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب: دوام کی قید لگانا صحیح نہیں۔ بلکہ تم نے جو کہا کہ مرتکب کبیرہ عذاب کا مستحق ہے یہ بھی صحیح نہیں۔ اللہ عزوجل جس کے لئے چاہے سب کچھ معاف فرمادے۔

دوسری دلیل کا جواب: آیات میں جن کے بارے میں خلود فی النار کی بات کی گئی ہے اس سے خاص لوگ مراد ہیں۔ پہلی آیت میں مراد وہ شخص ہے جو تمام حدود کو پامال کردے، ایمان بھی نہ لائے۔ دوسری آیت میں وہ شخص مراد ہے جو مؤمن کو اس کے ایمان کی وجہ سے قتل کرے، اور یہ قاتل صرف کافر ہی ہوسکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خلود کا ایک معنی "مکث طویل" بھی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "سجن مخلد"۔ آخری بات یہ ہے کہ یہ نصوص دیگر نصوص کے معارض ہیں جن میں عدم خلود کی بات ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: شفاعت کن لوگوں کے لئے ہے؟ معتزلہ شفاعت کن لوگوں کے لئے ثابت کرتے ہیں؟

جواب: اہلسنت وجماعت کا عقیدہ ہے اہل کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحائے امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کیے جانے کی سفارش احادیث واخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ معتزلہ کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کی ہوگی گناہ معاف کیے جانے کے لئے نہیں۔

معتزلہ اور اہلسنت کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک "وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولی ممکن ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک کبائر کی مغفرت ممکن نہیں تو مغفرت کے لئے شفاعت بھی ممکن نہیں۔

اہلسنت کی دلیل: قولہ تعالی: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"۔ اور کفار کے بارے میں فرمایا: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" اب ان آیات میں شفاعت مومنین کے لئے اور کفار کے لئے عدم شفاعت کا ذکر ہے۔ اسی طرح رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"۔ اسی طرح شفاعت میں وارد احادیث متواتر کے معنی میں ہیں۔

معتزلہ کی دلیل: "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" (البقرة/ 48) اور: "مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ" (غافر/18)۔ ان آیات میں صراحۃ شفاعت کی نفی کی گئی ہے، اور نفی بھی عام ہے۔

شارح نے چار جواب دیے ہیں: کہ ان آیات میں بالجملہ شفاعت کا

اثبات ہے، کیونکہ کافروں کے حق میں کوئی شفاعت نہیں، ان کے لئے شفاعت کی نفی سے معلوم ہوا کہ دیگر کے لئے شفاعت مفید ہے۔

دوسری بات کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ میں ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کیے جانے کی نفی ہو بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور پر کفار مراد ہیں آیت کا مطلب کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔

تیسری بات کہ ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر ان آیات میں دلالت نہیں۔ ہوسکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کیے جانے کے لئے مخصوص وقت ہو جس میں کس کے حق میں شفاعت قبول نہ کی جائے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: "مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ".

چوتھی بات کہ دیگر نصوص میں شفاعت کا ثبوت بھی ہے۔ اگر ہم تمہاری پیش کردہ نصوص کو تمام زمانوں، اور تمام اشخاص کے لئے مان لیں، تو ان کو کافروں کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ مثبت و نافی دلائل میں تطبیق ممکن ہو سکے۔

شفاعت کے بارے میں ایک اہم نوٹ:

رسول کریم ﷺ کا ارشاد: "وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ" میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حشر کی مصیبت سے خلاصی کی شفاعت ہے جو تمام بنی نوع انسانی کو حاصل ہوگی۔ اس حدیث اور شفاعت کی دیگر احادیث کے ضمن میں محدثین نے شفاعت کی گیارہ قسمیں گنائی ہیں جو رسول اکرم ﷺ قیامت کو فرمائیں گے۔ تفصیل درج ذیل ہے۔

☆: الشفاعة العظمى فى إراحة الناس من هول الموقف. ☆: الشفاعة لخروج من فى قلبه مثقال ذرة من إيمان. ☆: الشفاعة التى

يختص بها أنه يشفع لأهل الصغائر والكبائر. ☆: الشفاعة في إدخال قوم الجنة بغير حساب. ☆: الشفاعة في إدخال قوم حوسبوا فاستحقوا العذاب أن لا يعذبوا. ☆: الشفاعة للعصاة. ☆: الشفاعة في رفع الدرجات. ☆: الشفاعة في التخفيف عن أبي طالب في العذاب. ☆: الشفاعة لأهل المدينة. ☆: الشفاعة في دخول أمته الجنة قبل الناس. ☆: الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة.

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ایمان کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کریں، ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں دلائل سے واضح کریں؟

ایمان کا لغوی معنی: ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے (یعنی مخبر کے حکم کا یقین اس کے حکم کو قبول کرنا اور اس کو صادق ماننا)۔ ایمان (أمن) سے بوزن (افعال) مشتق ہے۔ تو "آمن بہ" حقیقی معنی ہوا کہ اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ اس میں دل سے تسلیم کرنے والا معنی پایا جاتا ہے۔

تصدیق کی حقیقت بغیر اذعان وقبول کے کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس میں تسلیم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ امام غزالی نے یوں ہی تصریح کی ہے۔ فارسی میں اسکا معنی (گرویدن) ہے۔ یعنی کسی کا ہو کر رہ جانا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر تصدیق سے مراد تصور کا مقابل ہے۔ جیسا کہ علم منطق ومیزان میں ابن سینا نے کہا کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے۔ کافر کو اگر تصدیق حاصل ہو، تو بھی اس کو مسلمان نہیں کہا جائیگا۔ کیونکہ اصل ایمان کیلئے ضروری

ہے کہ جب انسان اقرار بالشہادتین پر قادر ہو تو وہ اقرار لازما کرے۔ اور اختیاری طور پر ان کاموں سے دور رہے جو کافروں کے شعار ہیں۔ وگرنہ کوئی دعوی کرے کہ وہ مؤمن ہے پھر بھی بت کو سجدہ کرے، زنار باندھے، اور باوجود قدرت کے شہادتین کا اقرار نہ کرے، تو اپنے دعوی میں جھوٹا ہے۔

(اقول: تصدیق منطقی سے ایمان متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ تصدیق منطقی میں صدق وکذب دونوں کا احتمال برابر پایا جاتا ہے۔ "التصدیق فی القضایا والقضایا یحتمل الصدق والکذب. فالتصدیق یحتمل الصدق والکذب")

ایمان کا شرعی معنی:

ایمان کا شرعا معنی ہے "تصدیق النبی ﷺ فیما جاء بہ من عند اللہ تعالی والاقرار بہ" یعنی ان تمام امور میں نبی کریم ﷺ کی تصدیق کرنا جو آپ ﷺ رب تعالی کی طرف سے لے کر آئے اور اس کا زبان سے اقرار کرنا۔ یہ تصدیق اجمالا ہوگی یعنی رسول اللہ ﷺ کی ہر بات کو حق سچ مانے، چاہے ہر بات کا علم نہ ہو۔ یہی اصل ایمان ہے۔ اور جب عملِ جوارح موافق ہو تو ایمان کامل ہو جاتا ہے۔

امام شمس الائمہ، اور فخر الاسلام کے نزدیک تصدیق واقرار کے مجموعے کا نام ایمان۔ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے۔ جبکہ قادر کیلئے "اقرار باللسان" دنیا میں احکام کے جاری ہونے کے لئے شرط ہے، یہ امام ماتریدی کا مختار مذہب ہے۔ کیونکہ تصدیق بالقلب ایک باطنی امر ہے اس کی کوئی نشانی ہونی چاہیے (اور وہ اقرار باللسان ہے)۔

جمہور کے مذہب کو نصوص کی تائید بھی حاصل ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد

پاک ہے: "أُولَئِکَ کَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" ۔ "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" ۔رسول کریم ﷺ کا فرمان ہے: "اللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِکَ" ۔ "أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ" ۔

جمہور کے مذہب پر جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہو تو وہ عند اللہ مؤمن ہے۔اور جو اقرار باللسان کرے اور اسے تصدیق بالقلب حاصل نہ ہو وہ عند اللہ مؤمن نہیں۔

تنبیہ:

یہ تمام اختلاف تحقیق ایمان میں ہے۔ بلحاظ دنیا ظاہری اقوال واعمال پر احکام جاری ہوں گے۔لہذا جب کوئی اقرار کرے یا اس کا عمل مسلمانوں کے موافق ہو تو وہ دائرہ اسلام میں داخل ہے اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے باوجود علم کے منافقین کے ساتھ ان کے ظاہری اقوال وافعال کے مطابق معاملہ فرمایا۔جبکہ باطن کا معاملہ اللہ عزوجل کے سپرد ہے۔

ایمان میں کمی زیادتی کی بحث:

ایمان کی دو قسمیں بیان ہوئی ہیں: اصل ایمان اور ایمان کامل۔آیات واحادیث میں دونوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔مثلاً آیت مبارکہ: "یاایها الذین آمنوا ادخلو فی السلم کافة" (بقرة/۲۰۸)۔میں "السلم" سے مراد اسلام ہے یہی تفسیر حضرت ابن عباس، مجاہد، عکرمہ، قتادہ، وغیرہم رضوان اللہ علیہم سے منقول ہے۔نبی کریم ﷺ کا فرمان: "قولوا (لاإله إلا الله) تفلحوا" میں بھی اصل ایمان کی بات ہورہی ہے۔حدیث جبرئیل میں بھی جب ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" یہاں پر کسی بھی عمل کا ذکر نہیں صرف اعتقاد

وتصدیق کی بات ہے اور یہی تصدیق اصل ایمان ہے۔ اس میں کمی زیادتی کا امکان نہیں۔ ہاں ایمان کامل میں اعمال کے موافق ہونے اور موافق نہ ہونے کی وجہ سے کمی زیادتی ہوتی ہے۔

الحاصل: اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس لیے کہ ایمان کی حقیقت تو صرف اور صرف تصدیق ہے، جبکہ اعمال ایمان میں داخل نہیں، اس پر کتاب وسنت دلالت کرتے ہیں جیسے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" (عطف مغائرت کو چاہتا ہے)۔ اسی طرح ایمان صحت اعمال کی شرط قرار دیا گیا ہے: (وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اور یہ بات تو یقینی ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں۔ اسی طرح عمل کے ترک سے ایمان کی نفی نہیں ہوتی، عمل صالح کا تارک (مرتکب کبیرہ) کا مؤمن نہ ہونا تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ لہذا ایمان (جو کہ تصدیق کا دوسرا نام ہے) میں اعمال داخل نہیں، اور اس میں کوئی کمی زیادتی نہیں ہوتی۔

اعتراض: ایمان کا زیادہ اور کم ہونا تو قرآن سے ثابت ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا".

جواب: ان آیات کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ صحابہ فی الجملہ ایمان اجمالی لائے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرے فرض کا پتہ چلتا رہا اور اس پر ایمان لاتے گئے، لہذا ان آیات میں بات ایمان تفصیلی (کامل) کی ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے کے بعد بھی اگر کوئی جمیع مسائل کا عالم نہ ہو بلکہ بعض کا علم ہے تو ان پر ایمان ہے، پھر بعض دوسرے مسائل پر اطلاع ہو تو ان پر ایمان حاصل ہوتا ہے۔

ہاں جن کے نزدیک اعمال ایمان کا جزء ہیں (محدثین وشوافع) تو ان کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ممکن ہے۔

الحاصل: ایمان کی دو قسمیں بیان ہوئی: اصل ایمان اور ایمان کامل۔ ☆: اصل ایمان قوۃ وضعف کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلا: نبی کریم ﷺ کا ایمان قوی ہے، کسی امتی کا ایمان آپ ﷺ کی ایمان جیسا نہیں ہوسکتا، امتی کا ایمان رسول ﷺ کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ ☆: جبکہ ایمان کامل میں کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ایمان اور اسلام میں فرق ہے یا نہیں؟ قرآن وحدیث کے دلائل سے واضح کریں۔

جواب: ایمان اور اسلام ایک ہیں۔ ہر مؤمن مسلم ہے اور ہر مسلم مؤمن ہے۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد ہے۔ یعنی احکام کو قبول کرنے اور ان پر اذعان رکھنے کے معنی میں ہے۔ اور یہی قبول واذعان ہی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق ایمان ہے۔ اس بات کی تائید قرآن مجید سے بھی ہوتی ہے۔ قال تعالیٰ: "فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" استثناء میں اصل اتصال ہے، یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں سے ہو، کہ غیر کا حمل صفت پر صحیح نہیں ورنہ "مَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" کذب کو مستلزم ہوگا کہ اس گاؤں میں تو بہت سارے گھر تھے، لہذا (اھل) کو مقدر نکالنا ضروری ہوا، اور (من) بیانیہ ہے اور مبیِّن اور مبیَّن کا ایک جنس سے ہونا ضروری ہے۔

شرعا بھی ایسا صحیح نہیں کہ کسی کو مؤمن تو کہا جائے مگر اسکو مسلم نہ مانا جائے او بالعکس۔ ہماری مراد صرف اتنی ہے کہ ایک کا سلب دوسرے سے نہیں ہوسکتا، جبکہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں ترادف نہیں بلکہ مساوات ہے۔

مشائخ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہے کہ ان میں عدم تغایر ہے کہ ایک دوسرے سے منفک نہیں ہوسکتا، اتحاد بحسب المفہوم نہیں ہے۔ جیسے کہ کفایہ میں ذکر

گیا ہے کہ ایمان (اوامر ونواہی میں) اللہ تعالی کی تصدیق ہے۔اور اسلام انکساری اور تابعداری ہے اور یہ انکساری وتابعداری اوامر ونواہی کے قبول کرنے سے ہی متحقق ہوتی ہے۔لہذا کوئی بھی دوسرے سے منفک نہیں، تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں مغائرت نہیں ہے۔

اعتراض: قرآن میں ارشاد ربانی ہے:"قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" یہاں پر صراحت ہے کہ اسلام ہے لیکن ایمان نہیں تو دونوں کے درمیان تغائر ثابت ہوا۔

جواب: عدم تغائر سے مراد یہ ہے کہ اسلام جو شرع میں معتبر ہے بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا۔اور اس آیت میں "أَسْلَمْنَا" کا معنی لغوی ہے انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے، انقیاد باطن متحقق نہیں، تو آیت کا معنی ہوگا (قل لم یوجد منکم التصدیق الباطنی بل الانقیاد ظاهریٌ للطمع) کہ تم سے تصدیق باطنی نہیں پائی گئی بلکہ طمع اور لالچ کے لئے انقیاد ظاہری ہے۔اور اس کو شرع میں اسلام نہیں کہتے جیسے کہ تصدیق لسانی کو بغیر تصدیق قلبی کے شرع میں ایمان نہیں کہتے۔

امام اشعری اپنی کتاب "الابانة" میں فرماتے ہیں:"ونقول ان الاسلام اوسع من الایمان، ولیس کل اسلام ایمان"۔کہ اسلام کا معنی ایمان کے معنی سے وسیع ہے، اسلام کے احکام منافق پر بھی لاگو ہیں، جبکہ منافق کو آخرت میں الگ کردیا جائیگا۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"اَلْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"۔(اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور

نماز قائم کرے اور زکوۃ دے روزے رکھے اور حج کرے اگر استطاعت ہو) یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں تصدیق قلبی نہیں۔

جواب: حدیث میں ثمرات وعلامات اسلام مراد ہیں جیسے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک قوم کو ارشاد فرمایا: "أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهُ؟ قَالُوا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ".

وقوله عليه السلام: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شعبة فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذٰى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ".

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "وفی ارسال الرسل حکمة" ارسال رسل میں کیا حکمت ہے؟ انبیاء کرام کی تعداد کتنی ہے؟۔

جواب: شارح نے "اسباب علم" میں رسول کی تعریف کی: "والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم". کہ "رسول وہ انسان ہے جو اللہ کی طرف سے اس کی مخلوق کی طرف اللہ کے احکام پہنچانے کے لئے مبعوث ہوتا ہے"۔

اس سے معلوم ہوا کہ رسول انسان ہوگا۔ اسی طرح یہاں پر رسول کی تعریف میں کہا: "وهی سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خليقته"۔ کہ "رسالت اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان ایک بندے کی سفارت ہے"۔

یہاں پر شارح کا مقصود ان لوگوں کا رد ہے جو ارشاد باری تعالیٰ: "وَاِ

مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْھَا نَذِیْرٌ" سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "حیوانات کی ہر نوع میں بھی رسول ہیں"۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے بھی اپنی کتاب "الشفا بتعریف حقوق المصطفی" (القسم الرابع، فصل فی بیان ما هو من المقالات کفر) میں بہت شدت سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔ آیت مذکورہ میں "اُمَّةٍ" سے مراد گروہ انسانی ہے۔ یعنی ہر ایک قوم کی طرف اللہ نے رسول بھیجا ہے۔

ارسال رسل میں حکمت:

رسولوں کا مبعوث فرمانا اللہ عزوجل کا اپنے بندوں پر احسان وانعام ہے۔ کہ اللہ عزوجل رسول کے ذریعے بندوں کے ایسے شکوک وشبہات کا ازالہ فرماتا ہے جن کے ادراک میں انسانی عقل کامل نہیں۔ مثلا اللہ عزوجل نے جنت ودوزخ پیدا فرمائے، ثواب وعقاب مقرر کیا، اب جنت میں جانے، ثواب حاصل کرنے کے لئے انسان کیا عمل کرے؟، اور دوزخ وعذاب سے بچنے کے لئے کیا کیا جائے؟ ان تمام باتوں کے بیان کے لئے اللہ عزوجل نے رسول مبعوث فرمائے۔

اسی طرح اللہ عزوجل نے دنیا میں بعض چیزوں کو نفع دینے والی، اور بعض کو نقصان وضرر دینے والی بنایا۔ اور عقل انسانی کو ان کے ادراک میں مستقل نہیں بنایا، انسان اگر تجربہ سے ان اشیاء کے نفع یا نقصان جاننے کی کوشش کرتے تو صدیاں بیت جاتیں۔ ان تمام اشیاء کے خواص کا بیان بھی اللہ عزوجل نے رسولوں کے ذریعہ بندوں تک پہنچایا۔ اس کے علاوہ ارسال رسل میں بے شمار فوائد ومصالح ہیں۔

ارسال رسل میں معتزلہ اور سمنیہ کا مذہب:

معتزلہ کے نزدیک اللہ عزوجل پر ارسال رسل واجب ہے۔ کیونکہ یہی اصلح للعباد ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اللہ عزوجل اس کے ترک پر بھی قادر ہے۔ لیکن اللہ کی عادت ہے کہ اللہ عزوجل نے ہر زمانہ میں ہر

ایک قوم کی طرف رسول مبعوث فرمائے۔

سمنیہ کے نزدیک ارسال رسل محال ہے۔ وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ارسال یہ ہے کہ اللہ کسی کو فرمائے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ یہ اللہ ہی نے فرمایا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ جن کا کلام ہو۔ ان کو جواب میں کہا جاتا ہے کہ تمہاری باتیں اصول اسلام کی مخالف ہیں۔ اللہ عزوجل نے اس دنیا پر انسان بھیجنے سے قبل رسولوں کو ان کی رسالت دے دی تھی۔ وہاں پر اس قسم کے شبہات ممکن ہی نہ تھے۔ دوسری بات دنیا میں بھی ارسال رسول اچانک نہیں ہوتا۔ بلکہ رسول کو پہلے سے مختلف مراحل سے گزارا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

انبیاء کرام کی تعداد:

احادیث مبارکہ میں تین صحابہ کرام (حضرت ابوذر، حضرت ابوامامہ، حضرت انس رضی اللہ عنہم) سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں روایات موجود ہیں۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت من حیث الاسناد ضعیف ہے اور عدد میں اختلاف بھی ہے۔ صحیح ابن حبان میں تعداد ایک لاکھ بیس ہزار۔ اور مسند احمد میں ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اسی طرح رسولوں کی تعداد میں بھی اختلاف ہے۔ ابن حبان کی روایت میں تین سو تیرہ، اور مسند احمد کی روایت میں تین سو پندرہ ہیں۔ (شیخ وحید الزمان نے ''احسن الفوائد'' میں مسند احمد کی روایت میں (تین سو تیرہ) کا عدد ذکر کیا ہے جو کہ غلط ہے۔ **فیظھر انه قلیل النظر والتدبر**)۔

صحیح ابن حبان کی روایت: **''یا رسول اللہ کم الأنبیاء؟ قال: مائة ألف وعشرون ألفا. قلت: یا رسول اللہ کم الرسل من ذلک؟ قال: ثلاث مئة وثلاثة عشر جما غفیرا''**۔

مسند احمد کی روایت "یا رسول الله کم وَفَّى عِدَّةُ الْأَنبِيَاءِ قال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلک ثلاث مائة وخمسة عشر جما غفيرا"۔

حضرت ابو امامہ کی روایت:

"عن أبى أمامة قال: قلت: يا نبى الله، كم الأنبياء؟ قال: "مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، من ذلک ثلاثمائة وخمسة عشر جما غَفِيرًا"۔ (ابن ابی حاتم، وابن کثیر) یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور اصل میں سوال کرنے والے حضرت ابوذر ہی ہیں۔ حضرت ابوامامہ انہی سے روایت کرتے ہیں۔ حافظ البوصیری نے "اتحاف الخيره المهره" میں، حافظ ابن حجر نے "المطالب العاليه" میں اسی سند کے ساتھ حدیث کی تخریج "عن ابى امامة ان اباذر سال رسول اللهﷺ" کے الفاظ سے کی ہے۔ مسند احمد میں حضرت ابوذر والی حدیث بھی اسی سند کے ساتھ ہے۔ جبکہ صحیح ابن حبان میں سند مختلف ہے۔ (یہاں پر بھی شیخ وحید الزمان صریح غلطی میں گرے ہیں۔ "احسن الفوائد فى تخريج احاديث شرح العقائد" میں لکھتے ہیں: "وروى احمد وابن ابى حاتم عن ابى امامة عنه صلى الله عليه وسلم قال قلت: يا رسول الله كم وفى عدة الانبياء". حالانکہ مسند احمد کی روایت میں قائل ابوامامہ نہیں بلکہ حضرت ابوذر ہے، کمامر۔ فيظهر انه قليل النظر والتدبر)۔

حضرت انس کی روایت:

"عن أنس بن مالک قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بعث الله ثمانية آلاف نبى أربعة آلاف إلى بنى إسرائيل و أربعة آلاف إلى سائر الناس"۔ (مسند ابی یعلی) یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔

ایک روایت میں تعداد انبیاء ہے: "مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً"
دو لاکھ، چوبیس ہزار ہے۔ اس روایت کی کتب حدیث میں کسی نے تخریج نہیں کی۔

الحاصل:

حدیث مبارکہ میں صحیح سند کے ساتھ انبیاء کا کوئی معین عدد مذکور نہیں۔ اس
وجہ سے کوئی عدد معین کرنا صحیح نہیں۔ اللہ عزوجل نے بعض کا تذکرہ قرآن میں فرمایا
جبکہ بعض دیگر کا نہیں فرمایا۔ لہذا اگر کوئی عدد معین کیا جائے اور انبیاء کی تعداد اس سے
کم ہو تو غیر انبیاء کو انبیاء میں سے ماننا پڑیگا۔ اور اگر انبیاء کی تعداد اس معین عدد سے
زیادہ ہو تو بعض انبیاء خارج ہو نگے۔ دونوں صورتیں صحیح نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "والملائكة عباد الله" فرشتے کون ہیں؟ شرح عقائد کی روشنی میں
وضاحت کریں۔

جواب: ملائکہ جمع ہے ملک کی۔ ملک اصل میں مَلْأَک، لام کے سکون اور ہمزہ
کے فتح کے ساتھ، حذفت الهمزة بعد نقل حركتها إلى اللام، فصار
مَلَک، قال ابن منظور: "(لأک) المَلْأَکُ والمَلْأَکَةُ الرسالة"۔ یعنی
اس مادہ میں رسالت کا معنی ہے، فرشتہ بھی انسان کی طرف اللہ عزوجل کی طرف سے
رسول اور ایلچی بن کر آتا ہے۔

اہل سنت کے نزدیک فرشتہ کی تعریف یہ ہے: "جسم لطیف نورانی
يتشكل بأشكال مختلفة سوى الكلب والخنزير"۔ جبکہ جنات وشیاطین
کے اجسام بھی لطیف ہیں مگر وہ آگ سے بنے ہیں۔ ملائکہ کی تخلیق خیر پر ہے، شر
طاقت نہیں رکھتے۔ جبکہ جنات وشیاطین میں شر کی طاقت بھی ہے۔ ملائکہ مذکر ومؤنث
نہیں، ملائکہ میں توالد وتناسل نہیں۔ جبکہ جنات وشیاطین ان صفات سے متصف

ہیں، ان کی نسل بھی چلتی ہے۔

ملائکہ کے بارے میں بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ان میں شر کی طاقت بھی ہے۔ مثلاً ارشاد پاک: "وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيْسَ" سے استدلال کرتے ہیں کہ ابلیس کا فرشتوں سے استثناء اس پر دلیل ہے کہ وہ فرشتہ ہے۔

شارح نے اس کا جواب دیا کہ وہ فرشتہ نہیں بلکہ جن تھا۔ لیکن چونکہ فرشتوں کی جماعت میں تھا اس وجہ سے استثناء کیا گیا۔ اللہ عزوجل نے خود سورہ کہف میں فرمایا کہ ابلیس جن تھا۔ فرمایا: "فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ"۔

ہاروت وماروت سے بھی اعتراض ہوتا ہے کہ وہ بھی عصیان میں مبتلا ہوئے ہیں لہذا فرشتے بھی شر پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں فرشتے نہ گناہ کبیرہ میں مبتلا ہوئے نہ ان سے کفر ہوا، کیونکہ جادو کا صرف سکھانا کفر نہیں، بلکہ اس پر عمل کرنا اور اس کی صحت کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ ان دونوں پر صرف عتاب ہے، جیسے سہو کی وجہ سے انبیاء کرام پر ہوتا ہے۔

یہاں پر شارح کو شدید وہم ہوا ہے۔ کیونکہ انبیاء پر عتاب عذاب نہیں ہوتا جبکہ ان دونوں کو عذاب میں مبتلا کیا گیا ہے۔ شارح نے ان دونوں سے گناہ کبیرہ کے صدور کا انکار کیا، اور عتاب کو ثابت کیا۔ حالانکہ گناہ کبیرہ بھی اسی روایت میں ثابت ہے جس میں عتاب وعذاب ثابت ہے۔ امام حاکم نے مستدرک میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، جس میں ان دونوں فرشتوں اور زہرہ نامی عورت کا قصہ ہے اور سند حدیث بھی صحیح ہے، وافقہ الذہبی۔ لہذا یہاں پر شارح کا جواب بعید ہے۔

راجح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرشتوں میں معصیت کی طاقت ہی نہیں

رکھی۔ان دونوں فرشتوں میں امتحان کے لئے یہ طاقت رکھی اوران کورب تعالی نے انسانی شکل وخواص عطا کئے، جب انسانی شکل میں آئے تو پھر گناہ میں بھی مبتلاء ہوئے۔لہذاان کی وجہ سے سارے فرشتوں پرحکم نہیں لگایا جائیگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: معراج بیداری میں ہوئی یا خواب میں؟ قائلین معراج (فی الیقظة) اور عدم قائلین کے دلائل بیان کریں۔

جواب: نبی کریم ﷺ کے لئے معراج بحالت بیداری مع جسد کے آسمان کی طرف،ثم الی ما شاء الله من العلی اخبارمشہورہ کی روشنی میں حق اور ثابت ہے۔اوراس کا منکر مبتدع اور فاسق ہے۔

بحالت بیداری معراج کا انکار:

بحالت بیداری معراج کے منکر دلائل عقلیہ ونقلیہ پیش کرتے ہیں.

دلیل عقلی: فلاسفہ کہتے ہیں کہ سموات پرخرق والتیام محال ہےتو معراج میں کس طرح سموات پرخرق واقع ہوا۔ جواب: بحالت بیداری معراج کے محال ہونے کا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے،اصول اسلام میں ایسی کوئی بات نہیں، کیونکہ خرق والیتام سموات پر جائز ہےاور تمام اجسام اوپر ہوں یا نیچے متماثل ہیں۔(یعنی:متفقة الحقیقة ہیں)اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے،لہذا اگرایک جسم پر بھی خرق والیتام ممکن ہوتو تمام پر ممکن ہے،اور اللہ عز وجل سموات کے خرق والیتام پر بھی قادر ہے،لہذ اتمہارا یہ شبہ درست نہیں۔

دلیل نقلی: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ معراج کے بارے میں فرماتے ہیں:"کانت رؤیا من الله تعالی صادقة" (رواہ الثعلبی و الماوردی) کہ یہ تو سچے خواب ہی تھے۔اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں۔"ما فقد جسد

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن الله أسرى بروحه "(رواه الطبری فی تهذیب الآثار) یعنی: معراج کی رات محمد ﷺ کا جسم غائب نہیں ہوا۔لہذا معلوم ہوا کہ معراج حالت بیداری میں نہیں ہوئی تھی۔

جواب: مصنف نے "والمعراج لرسول الله علیه السلام فی الیقظة بشخصه الی السماء ثم الی ماشاء من العلی". کے قول سے ان لوگوں کا رد کیا جو حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے ان اقوال سے استشہاد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معراج نیند کی حالت میں ہوئی ہے۔ بیت المقدس تک "مع الجسد" تو قرآن سے ثابت ہے۔ مصنف کے قول میں "بشخصه" ان کا رد ہے جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں۔اور" الی السماء " ان کا رد ہے جنہوں نے گمان کیا کہ بحالت بیداری معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی۔اور "ثم الی ماشاء " اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ بعض نے کہا جنت تک ، بعض نے کہا عرش تک بعض نے کہا کہ عرش سے اوپر تک۔وغیرہ۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ "رؤیا" سے مراد "رؤیا" بالعین ہے۔اگر چہ مشہور استعمال "رؤیا" کا "منام" میں ہے۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ بھی ہے کہ آپ معراج کے زمانے میں حاضر نہ تھے اس لئے کہ آپ صلح حدیبیہ کے دن یا فتح مکہ کے دن اسلام لائے ہیں اور یہ دونوں معراج کے بعد ہیں۔تو حاضرین (عمر بن الخطاب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما) کی روایت راجح ہے، جس میں صراحت ہے کہ معراج حالت بیداری میں ہے۔

قول عائشہ میں "ما فقد" کا معنی ہے کہ آپ کا جسد اطہر روح سے غائب نہیں ہوا۔ بلکہ جسد روح کے ساتھ تھا اور معراج جسد اور روح جمیعا کی تھی۔یا یہ جواب ہے کہ آپ معراج کے زمانہ میں حاضر ہی نہ تھی کہ ابھی آپ کی شادی نہ ہوئی تھی بلکہ

آپ تو یا پیدا ہی نہ ہوئی تھی اگر ہوئی بھی تھی تو ایسے سن میں تھی کہ ضبط صحیح نہ ہو۔ تو حاضرین کی حدیث راجح ہے۔

اختلاف میں قول فصل: معراج میں جو احادیث وارد ہیں (خصوصاً صحیح بخاری کی) ان سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ معراج بحالت بیداری مع جسم ایک مرتبہ ہے۔ اور حالت منام میں متعدد مرتبہ ہے۔ حالت منام میں قبل از بعثت بھی ہے اور بعد از بعثت بھی۔ حالت منام میں معراج پر متعدد احادیث منقول ہیں، یہاں پر صرف ایک حدیث پر اکتفا کرتا ہوں۔ "عن انس بْنَ مَالِكٍ عن لَيْلَةِ أُسْرِىَ بِالنَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحىٰ إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِى مَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوَّلُهُمْ أَيُّهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ وَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ فَلَمْ يَرَهُمْ حَتّٰى جَاءُوا لَيْلَةً أُخْرَىٰ فِيمَا يَرَىٰ قَلْبُهُ وَالنَّبِىُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَائِمَةٌ عَيْنَاهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ.... " حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی کریم ﷺ کی معراج کا ذکر فرما رہے تھے جو مسجد حرام سے شروع ہوئی تھی نزول وحی سے پہلے آپ کے پاس تین فرشتے (امام عینی فرماتے ہیں کہ یہ تین فرشتے حضرت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل تھے) آئے اور آپ مسجد حرام میں سو رہے تھے۔ ان میں سے ایک کہنے لگا وہ کون ہیں دوسرے نے کہا جو درمیان میں سو رہے ہیں وہ ان میں سب سے بہتر ہیں تیسرا بولا ان کے بہتر کو لے لو پھر وہ غائب ہو گئے اور انہیں دیکھا نہیں گیا یہاں تک کہ پھر ایک رات (یعنی معراج والی رات) کو آئے اور نبی کریم ﷺ کی آنکھیں سو رہی تھیں لیکن آپ کا قلب مبارک نہیں سوتا تھا اور جملہ انبیائے کرام کی آنکھیں سوتی تھیں لیکن دل نہیں سوتا تھا پھر حضرت جبرئیل آپ کو لے کر آسمان کی طرف چڑھ گئے۔

حدیث کے الفاظ: "خذوا خیرهم" ای: لأجل أن يعرج به إلى السم

یعنی معراج پر لے جانے کیلئے ان میں سے بہترین کو لو۔ یہی وہ معراج ہے جو روحانی طور پر حالت خواب میں ہوئی۔ اور یہ قبل از بعثت تھی۔ پھر بعثت کے بعد جسمانی معراج کیلئے بھی یہ تینوں حاضر ہوئے اور ساتھ براق لے کر آئے۔ ان دونوں واقعات میں کئی سال کا وقفہ ہے۔ (عمدة القاری، فتح الباری)

بیت المقدس تک اسراء قطعی ہے ثابت بالکتاب ہے اسکا انکار کفر ہے، اور زمین سے آسمان کی طرف مشہور ہے اور آسمان سے "الی ما شاء الله" تک آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کو اپنے قلب سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھوں سے۔ وقال جبریل فی صفة قلب النبی ﷺ "قَلْبٌ وَكِيعٌ فِيهِ أُذُنَانِ سَمِيعَتَانِ وَعَيْنَانِ بَصِيرَتَانِ" (رواه الدارمی). آپ ﷺ کا دل کیا ہی مضبوط دل ہے، اس کے دو سننے والے کان، دو دیکھنے والی آنکھیں ہیں (پھر کیا قریب کیا بعید، کیا محسوس وکیا غیر محسوس، سب کا احاطہ ہے۔ جہت، قرب وبعد تو ظاہری کان، آنکھ کے لئے ہے)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: معجزات وکرامات پر شرح عقائد کی روشنی میں ایک نوٹ لکھیں۔

جواب: معجزہ اور کرامت وہ امر ہے جو عادت کے خلاف ہو، اور عام انسان اس کے کرنے سے عاجز ہوں۔ اگر نبی سے صادر ہو تو معجزہ، اور ولی سے صادر ہو تو کرامت ہے۔

معجزہ کی تعریف : "معجزہ" اعجاز سے مشتق ہے۔ اعجاز کا معنی ہے کسی کو عاجز کرنا، معجز بمعنی عاجز کرنے والا، معجزہ عاجز کرنے والی۔ اصطلاح میں معجزہ کا لفظ مخصوص معنی ومفہوم کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں: (الْمُعْجِزَاتُ) جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّي الْمُنْكِرِيْنَ عَلٰى وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِيْنَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهٖ" وہ خلاف عادت ایک امر ہے جو ظاہر ہوتا ہے اللہ کے نبی ﷺ کے ہاتھ پر وقتِ معارضہ ومطالبہ منکرین کے اس طور پر کہ منکرین کو مثل لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

معجزہ میں ضروری ہے کہ وہ نبی علیہ السلام کی منشاء کے مطابق ہو۔ جھوٹا مدعی النبوۃ کوئی دعوی کرے اور وہ اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو تو اسے "اہانت" کہتے ہیں۔ جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ رکھا کہ درست ہو جائے تو اس شخص کی جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہوگی۔

معجزہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اعلان نبوت کے بعد ہو، اعلان نبوت سے قبل نبی کے ایسے خارق عادت امور کو "ارہاص" کہا گیا ہے۔

کرامت: شارح علیہ الرحمۃ اولیاء اور انکی کرامت کے بیان میں فرماتے ہیں: کہ ولی وہ ہے جو بقدر الامکان اللہ عزوجل کی ذات وصفات کا عارف ہو، طاعت جسکی عادت ہو، اور گناہوں سے کوسوں دور ہو، دنیا کی لذتوں اور شہوات کا اسیر نہ ہو۔

ولی کی کرامت ہے: "ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة" دعوی نبوت کے بغیر اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا، یہ ولی کی کرامت ہے۔

خارق عادت امور اگر عام مؤمن سے صادر ہو تو اسے "معونت" کہتے ہیں، اور اگر کافر وجادوگر سے صادر ہو تو اسے "استدراج" کہتے ہیں۔

معجزات وکرامات کا اثبات:

اللہ عزوجل نے انبیاء ورسل کو دو امتیازی چیزوں سے نوازا ہے۔ ایک علم،

دوسری چیز معجزہ کے ذریعے تائید۔ علم اصلِ نبوت، اور تائید دلیلِ نبوت ہے۔ چنانچہ اللہ عزوجل اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے ظاہر فرماتا ہے جن کا انسانوں سے صدور عادۃً محال ہوتا ہے۔ جس سے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشانیاں ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں، اور اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ معجزاتِ انبیاء تواتر کے ساتھ ثابت ہیں، اور اس میں کسی کو انکار نہیں۔

کرامات میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ اولیاء کی کرامات نہیں مانتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ولی کے لئے کرامت مانی جائے تو اس کا معجزہ کے ساتھ اشتباہ پیدا ہوگا، اور یوں ولی اور نبی میں فرق کرنا مشکل ہوگا۔

معتزلہ کو اس بات کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ قرآن پاک میں بکثرت کرامات کا بیان موجود ہے۔ مثلاً سلیمان علیہ السلام کے دربار میں آصف بن برخیا کی کرامت کہ کئی ماہ کی مسافت پر دور بلقیس کے تخت کو پلک جھپکنے سے پہلے حاضر کر دیا۔ اسی طرح مریم و زکریا علیہما السلام کا قصہ وغیر ذلک قرآن میں موجود ہیں۔

صحابہ کرام اور دیگر اولیاء سے تواتر کے ساتھ کرامات ثابت ہیں۔ مثلاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کرامات بے شمار ثابت ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نہاوند میں ساریہ کو آواز دینا، آپ کا دریائے نیل کو خط لکھنا، حضرت خالد بن ولید کا زہر نوش کرنا، وغیر ذلک سب کرامات ہیں۔

معتزلہ کا یہ کہنا کہ اس میں معجزہ کے ساتھ اشتباہ ہے بالکل لغو بات ہے کیونکہ معجزہ کی تعریف میں یہ بات گزری ہے کہ معجزہ میں دعویٰ نبوت ضروری ہے، جبکہ کرامت میں ولی اگر متابعت نبی کا انکار کر دے اور خود اپنے آپ کو مستقل مان لے

تو وہ ولی ہی نہیں رہیگا، تو اس سے ''امر خارق للعادۃ'' کا صدور کرامت ہی نہیں ہوگی۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: خلفاء کی فضیلت اور ترتیب خلافت پر نوٹ لکھیں۔

جواب: ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا: ''وأفضل البشر بعد نبینا أبو بکر الصدیق'' یہاں پر یہ اشکال ممکن ہے کہ ہمارے نبی تو تمام انبیاء کے سردار ہیں، تو کیا ہمارے نبی ﷺ کے بعد باقی انبیاء پر حضرت ابو بکر کو افضلیت حاصل ہے۔ اس اشکال کے جواب میں شارح نے فرمایا کہ ''بعدیت'' سے بعدیت زمانی مراد ہے، یعنی رسول کریم ﷺ کے زمانہ کے بعد، شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے ''بعد الأنبیاء'' تاکہ کوئی اشکال ہی نہ رہے، کیونکہ بعدیت زمانی میں بھی حضرت عیسی علیہ السلام کا استثناء ضروری ہے۔

مراتب فضیلت :

أفضل البشر بعد الأنبیاء بالتحقیق ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔ یہی اہلسنت کا عقیدہ ہے، اور اسی کا خطبوں میں اقرار و بیان ہے۔ آپ کے بعد حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان ذو النورین، اور حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہم کی علی الترتیب أفضلیت پر سلف صالحین، اہلسنت کا اتفاق ہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی أفضلیت پر نص قرآنی اور بکثرت احادیث مبارکہ موجود ہیں، نبی کریم ﷺ نے ہر مقام پر آپ کو ساتھ رکھا، ہر کام میں آپ سے مشاورت کی، اور اپنے بعد خود اپنی امت کا امام مقرر فرمادیا۔

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اہلسنت کی پہچان کے بارے میں سؤال ہوا تو آپ نے فرمایا: ''فضیلۃ الشیخین، وحب الختنین، والمسح علی الخفین'' ۔ کہ شیخین یعنی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو افضل ماننا، دامادان

رسول یعنی حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما سے محبت رکھنا، اور موزوں پر مسح جائز جاننا، یہ اہلسنت کی نشانیاں ہیں۔ (العنایہ)

ترتیب خلافت:

جس ترتیب پر خلفاء اربعہ نے خلافت کی ہے یہی اللہ عزوجل کا فیصلہ تھا، اور اسی پر امت کا اتفاق واجتماع ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے خود امت کا امام بنا کر اس طرف اشارہ کردیا تھا، اگرچہ صراحت نہیں تھی، سقیفہ بنو ساعدہ میں جب انصار ومہاجرین کا جھگڑا چل رہا تھا تو حضرات شیخین اس کو رفع کرنے کے لئے گئے اور حالات ایسے بنے کہ تمام حاضرین حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر متفق ہوئے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم نے جب آپ سے اس بارے میں عدم مشاورت کی شکایت کی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہی عذر پیش کیا کہ ہم اس ارادہ سے نہیں گئے تھے، اور حالات کے پیش نظر بیعت میں تاخیر بھی مناسب نہ تھی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی آپ کا یہ عذر قبول کیا اور علی الاعلان مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت فرمائی۔ (نبراس)

الحاصل: تمام صحابہ کرام حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر مجتمع ہوئے، اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کی اور ہر مقام پر آپ کا ساتھ بھی دیا، اس کے بعد شیعہ کے اقوال کی طرف التفات کرنا خرق جماعت اور بدعت کے دائرہ میں داخل ہوگا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات سے قبل ایک ورقہ میں خلیفہ کا نام لکھا اور سربمہر کردیا، پھر تمام صحابہ سے اس شخص کے لئے جس کا نام ورقہ میں لکھا ہوا تھا بیعت لی، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس شخص کے لئے بیعت لی گئی آپ نے فرمایا: "بایعنا لمن كان فيها وإن كان عمر" اسطرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی

خلافت پر بھی تمام کا اتفاق ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وفات سے قبل چھ نام منتخب فرمائے کہ ان میں سے کسی پر اتفاق کرنے کے بعد خلیفہ چنا جائے، وہ نام یہ ہیں: عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالرحمٰن بن عوف، طلحہ بن عبید اللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم۔

پانچ اصحاب نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو حکم بنایا کہ آپ جو فیصلہ فرمائینگے ہم اس پر راضی ہونگے، آخرالأمر آپ نے (اپنے مواخاتی بھائی) حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے حق میں فیصلہ کردیا، آپ کے اس فیصلہ کو بمع حضرت علی رضی اللہ عنہ سب نے قبول کیا، اسطرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت پر بھی اجماع ہوا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی خلافت کے اہل نہ تھا، تمام صحابہ کرام نے آپ کے بیعت کی، اور باجماع صحابہ خلیفہ منتخب ہوئے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے بعد کچھ عرصہ امام حسن مجتبیٰ کی خلافت رہی، یوں خلافت کا تیس سالہ عرصہ پورا ہوا جس کی خبر رسول کریم ﷺ نے پہلے دے دی تھی "اَلْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذٰلِكَ الْمُلْكُ" کہ خلافت میرے بعد تیس سال ہوگی اس کے بعد بادشاہت ہوگی (مسند احمد)۔

مدت خلافت:

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دو سال، دس دن کم چار ماہ۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دس سال، چھ ماہ، چار دن۔ حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ کے بارہ دن کم بارہ سال۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دو ماہ کم پانچ سال۔ حضرت حسن مجتبیٰ رضی اللہ عنہ کے تقریباً چھ ماہ۔ سن چالیس ہجری کو حضرت امام حسن

نے صلح فرماتے ہوئے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دستبردار ہو گئے۔ یوں تیس سال کا عرصہ پورا ہوا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: (و المسلمون لا بد لهم من امام) امامت کبری کی تعریف وشرائط بیان کریں، کیا عورت سربراہ حکومت بن سکتی ہے؟۔

جواب: مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو کہ احکام شرعیہ کو نافذ کرنیوالا ہو، حدوں کو قائم کرنیوالا ہو، انکے جھگڑوں کو مٹانے والا ہو، انکے لشکروں کی تیاری کرنیوالا ہو، صدقات لینے والا ہو، اور جمعوں اور عیدوں کو قائم کرے، اور حقوق پر قائم ہونے والی شہادت کو قبول کرے اور چھوٹے بچوں اور بچیوں کا نکاح کرائے جنکا کوئی ولی نہیں ہوتا۔

امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر ہو کہ لوگ اس کے پاس اپنے مسئلے پیش کر سکیں۔ اگر امام ظاہر نہ ہو تو یہ تمام مقاصد حاصل نہیں ہونگے۔ شیعہ کے نزدیک امام موسی کاظم رضی اللہ عنہ کے بیٹے ''محمد القائم'' امام ہیں مگر دشمن کے خوف سے ظاہر نہیں ہیں، ان کے ظہور کا انتظار ہے، اس وجہ سے انہیں ''المنتظر'' کہا جاتا ہے۔ جب ظاہر ہونگے تو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے۔ مگر شیعہ کا یہ عقیدہ درست نہیں، کیونکہ زمانہ ظہور میں بھی دشمن ہونگے تو پھر خفاء لازم ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں توہین ائمہ ہیں، کہ ان عظیم القدر ائمہ کے بارے میں یہ بات کہی جائے کہ وہ دشمن سے خوف رکھنے والے ہیں۔ امام حسین کا بیٹا ہو اور دشمن کا خوف رکھے، بہت ہی مشکل ہے۔

امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ قریش سے ہو قریش کا غیر امام نہیں بن سکتا۔ امام کے لئے بنی ہاشم یا اولاد علی کی کوئی تخصیص نہیں۔ قریش ''نضر بن کنانہ'' کی

اولاد ہیں۔رسول کریم ﷺ کا شجرہ نسب درج ذیل ہے۔

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبدمناف بن قصی بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوىء بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

علوی اور عباسی بنو ہاشم ہیں۔حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوطالب دونوں ''عبدالمطلب بن ہاشم'' کے بیٹے ہیں۔اور خلفاء ثلاثہ قریشی ہیں۔

حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا نسب ''کعب بن لوی'' میں جبکہ حضرت عثمان کا نسب ''عبد مناف'' میں رسول اللہ ﷺ سے ملتا ہے۔

☆فأبوبكر ابن أبی قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوىء. ☆و عمر ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب ۔ ☆و عثمان ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف۔

امام کے لئے قریش ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ "الائمة من قریش" امام قریش سے ہیں۔لہذا غیر قریش کے لئے امام بننا جائز نہیں۔

حدیث پر اعتراض ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے احکام ثابت نہیں ہوتے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اگر چہ یہ خبر واحد ہے لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کرام کے مجمع میں اسے بیان کیا اور ان میں سے کسی نے بھی اسکا انکار نہیں کیا اب اس بات پر اجماع ہو گیا کہ امام قریش سے ہوگا غیر قریش سے امام نہیں ہوسکتا۔

امام کا ''معصوم'' ہونا شرط نہیں، انبیاء کرام کے علاوہ کوئی بھی معصوم

نہیں ہے۔اسی طرح امام کے لئے شریعت میں معصوم ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔
عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ عزوجل کسی میں (اختیار وقدرت کے ساتھ) گناہ کی طاقت ہی نہ رکھے،اور یہ صرف انبیاء کا خاصہ ہے اسی وجہ سے ان کا ہر کام ''اسوہ حسنہ'' اور قابل اتباع ہے۔

امام کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ من کل الوجوہ اپنے زمانہ میں سب سے افضل ہو۔بلکہ کبھی مفضول کی امامت کبری دفع مفاسد کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

ہاں ولایت مطلقہ کی باقی شروط کا پایا جانا ضروری ہے یعنی اسکا مسلمان ہونا اسی طرح آزاد ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا،اور مرد ہونا ضروری ہے۔

کیا عورت سربراہ حکومت بن سکتی ہے؟

امامت کبری کے لئے مرد ہونا ضروری ہے، عورت مسلمانوں کی سربراہ حکومت نہیں بن سکتی، حدیث مبارکہ میں ہے ''لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً'' (صحیح البخاری)۔امامت کبری کے علاوہ دیگر امور میں جب اس عورت کے اوپر کوئی اور حاکم ہو،اور سارا معاملہ عورت کے سپرد نہ ہو تو پھر عورت سربراہی کر سکتی ہے۔یعنی کسی محکمہ کی سربراہی، کسی سکول یا کالج کی سربراہی وغیرہ۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: ''تجوز الصلوة خلف كل بر و فاجر لقوله عليه السلام: "صلوا خلف كل بر وفاجر"، ولأن علماء الأمة كانو يصلون خلف الفسقة وأهل الهواء والبدع من غير نكير''. ترجمہ کریں اور اس کو مدنظر رکھ کر بتائیں کہ دیگر فرق اسلام کے پیچھے نماز سے منع کیا جائے گا یا نہیں؟

جواب:

نماز ہر نیک وبد کے پیچھے جائز ہے کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: کہ ''ہر

نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو"، اور علماء امت کا اسی پر عمل تھا کہ وہ بغیر کسی انکار کے (فاسقوں، بدعتیوں) کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں۔

نماز کے جائز ہونے کی وجہ : نماز کی امامت کیلیے عصمت کوئی شرط نہیں جیسے کہ شیعہ شرط کرتے ہیں۔ عصمت کیوں شرط نہیں اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:"صلوا خلف کل بر وفاجر" اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور علماء امت فاسقوں کے پیچھے نماز پڑھتے تھے من غیر نکیر اور یہی حال اہل ہواء وبدع کا ہے۔

بعض اسلاف سے منع بھی نقل ہے جیسے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ۔ لیکن اس منع کو کراہت پر محمول کیا گیا ہے اور یہ بات تو یقینی ہے کہ ان کے پیچھے نماز مکروہ ہے اور حدیث صرف جواز کو بیان کرنے کیلیے ہے۔

ضروری وضاحت: یہ جواز اس وقت تک ہے جب فسق اور بدعت حد کفر تک نہ لے جائیں اگر حد کفر تک پہنچ جائے، لزوم کفر یا التزام کفر کا مرتکب ہو تو پھر بالاتفاق عدم جواز ہے۔ یہاں پر ایک وضاحت بھی ضروری ہے کہ: نماز اور اس میں تمام تسبیحات واذکار کی قراءۃ "انشاء" ہے۔ یہاں تک کہ قراءۃ قرآن اللہ عزوجل کے کلام کی حکایت ہے مگر نماز کے اندر سورہ فاتحہ (جو کہ قرآن کی پہلی سورت ہے) کے الفاظ "حکایت" اور معنی "انشاء" ہے۔ دلیل وہ حدیث قدسی ہے جس میں رب کریم نے فرمایا:"قسمت الصلاة بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ما سأل" الحدیث رواہ مسلم وغیرہ. اس میں سورہ فاتحہ کے متعلق ہی بیان ہے۔ اور امت مرحومہ کا اسی پر اجماع ہے۔

اگر کوئی شخص نماز یا نماز کا کوئی حصہ حکایت کی صورت میں پڑھیگا، تو نہ اس کی اپنی نماز ہوگی اور نہ ہی اس کے پیچھے کسی اور کی نماز ہوگی۔ اور اس قول کا قائل خرق اجماع کا مرتکب ہوگا۔

دیگر فرق اسلام اگر اصول اسلام میں موافق ہیں، ضروریات دین میں سے کسی ایک کے بھی منکر نہیں، رسول اللہ ﷺ کی " بجمیع ما جاء به " تصدیق کرتے ہیں اور انکی بدعت اور فسق حد کفر تک نہ ہوں تو ان کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ایمان کا ہونا ضروی نہیں بلکہ کفر کا نہ ہونا ضروری ہے اور فاسق کو یہ نہ کافر کہتے ہیں نہ مؤمن تو چونکہ فاسق کافر نہیں لہذا اس کے پیچھے نماز جائز ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: کیا بدعتی، فاسق وفاجر کی نماز جنازہ جائز ہے؟

جواب: اہل قبلہ میں سے کوئی بھی جب وہ اپنی بدعت اور فسق کی وجہ سے کافر نہ ہو اس کا جنازہ پڑھا جائیگا۔ حدیث مبارکہ میں وارد ہے کہ مسلمان کے مسلمان کے اوپر پانچ حق ہیں ایک ان میں جنازہ بھی ہے۔ "حق المسلم على المسلم خمس : رد السلام و عيادة المريض و تشميت العاطس و اتباع الجنائز و إجابة الدعوة "۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت ہے: "مِن أصل الدين الصلاة خلف كل بر و فاجر و الصلاة على من مات من أهل القبلة"۔

لہذا مسلمان جیسا بھی ہو اس پر جنازہ ہوگا۔ اگر چہ اس کو دوران گناہ قتل بھی کر دیا گیا ہو، مثلا زانی کو دوران زنا قتل کر دیا گیا تو بھی اس کا جنازہ ہوگا۔ اس طرح خودکشی کرنے والے کا جنازہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: شرح عقائد میں مذکور اہلسنت کے چند عقائد کا تذکرہ کریں۔

صحابہ کا ذکر:

صحابی رسول ﷺ وہ خوش نصیب انسان ہے جس کی رسول اللہ ﷺ کے

ساتھ حالت ایمان میں ملاقات ہوئی ہو، اور اسی ایمان پر اس کی وفات ہوئی ہو۔ اگر صحبت کے بعد مرتد ہوجائے اور پھر اسلام قبول کرے تو احناف کے نزدیک اس کی صحبت باطل ہے، مثلاً اشعث بن قیس۔

سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم عادل ہیں، اللہ تعالی ان سے راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں۔ اللہ عزوجل نے قرآن پاک میں صحابہ رسول ﷺ کی تعریف کی ہے۔ ارشاد پاک ہے: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ"۔ (الفتح)

دوسری جگہ ارشاد ہے: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولٰئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"۔ (المجادلہ) یہ آیت جنگ اُحد میں صحابی رسول حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ کے حق میں نازل ہوئی (کہ انہوں نے اپنے مشرک باپ کو خود قتل کیا، اسی طرح یوم بدر کو دیگر صحابہ کرام نے اپنے رشتہ داروں کو واصل جہنم کیا تھا)، اس وجہ سے یہ تعریف تمام صحابہ کی ہے۔

اس کے علاوہ اللہ عزوجل نے قرآن پاک میں چار مقامات پر صحابہ سے راضی ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ سورۃ المائدہ، آیت ۱۱۹۔ سورۃ التوبہ، آیت ۱۰۰۔ سورۃ المجادلہ، آیت ۲۲۔ سورۃ البینہ، آیت ۸۔

احادیث مبارکہ میں صحابہ کرام کے مناقب بکثرت موجود ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام میں طعن کرنے سے منع فرمایا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ" کہ میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہنا۔ اگر تم میں سے کوئی راہ خدا میں احد پہاڑ جتنا سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ہمارے کسی صحابی کے خرچ کیے ہوئے ایک مد جو کے برابر نہیں بلکہ اس کے نصف کے بھی برابر نہیں (مسلم)۔ و قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم: "أَكْرِمُوا أَصْحَابِي، فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ" (مصنف عبدالرزاق)۔ و قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم: "اَللّٰهَ اللّٰهَ فِي أَصْحَابِي، اَللّٰهَ اللّٰهَ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ، فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ، فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي، فَقَدْ آذَى اللّٰهَ، وَمَنْ آذَى اللّٰهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ" میرے صحابہ کے بارے میں خدا سے ڈرنا، میرے بعد انہیں تنقید کا نشانہ نہ بنانا، جو ان سے محبت کریگا تو میری محبت کی وجہ سے، اور جو ان سے بغض کریگا تو میری وجہ سے، جس نے انہیں تکلیف دی (در حقیقت) اس نے مجھے تکلیف دی، اور جس نے مجھے تکلیف دی (در حقیقت) اس نے اللہ کو تکلیف دی، اور جو اللہ کو تکلیف دیتا ہے تو اللہ عزوجل اسے جلد ہی عذاب میں گرفتار کردیگا (سنن الترمذی)۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو کسی بھی صورت میں طعن کرنا منع ہے، باعث ہلاکت وگمراہی ہے۔ صحابہ کرام کے درمیان جو منازعات ہوئے، یا ان کی آپس میں ایک دوسرے پر طعن نقل ہے، ان سے ہمیں کوئی سروکار نہیں۔ ان کی باتوں کی جہاں پر تاویل موجود ہے وہاں پر اگر ہم ان کی ذاتوں میں طعن کرینگے تو

صرف اپنی آخرت کی بربادی کا سامان کرینگے۔

رہا یزید کا معاملہ تو پہلی بات یہ ہے کہ وہ صحابہ میں سے نہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں پیدا ہوا، دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اہل بیت کرام، صحابہ کرام، محبوبان رسول ﷺ، مدینۃ الرسول ﷺ، اور صلحاء امت کی توہین کی ہے۔ اس پر طعن کی کوئی ممانعت نہیں، بلکہ اس کی قبیح حرکات وافعال کا بیان اس کی سزا ہے، اہل سنت اس کے طرفدار نہیں، اور نہ ہی اسے ''امیر المؤمنین'' تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص نے یزید کو ''امیر المؤمنین'' کہا تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے اسے بیس کوڑے مارنے کا حکم دیا (تہذیب الکمال)، حالانکہ خود آپ بھی اُموی ہیں۔

شارح العقائد علامہ تفتازانی آخر میں اپنا قول بیان کرتے ہیں: ''والحقُّ أن رضی یزید بقتل الحسین واستبشاره بذلک وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيله آحاداً، فنحن لانتوقف في شأنه بل في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه'' ۔ کہ ''یزید کا امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر رضا اور خوشی، اہل بیت کرام کی توہین متواتر کے درجہ میں ہے، اس وجہ سے ہم یزید کی شان ہی میں توقف نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں بھی (متردد ہیں)۔ اس پر اور اسکے (ان کاموں میں) مددگار ومعاونین پر اللہ کی لعنت ہو''۔

جنت کی بشارت:

صحابہ کرام میں سے جس جس کو رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت دی، ان کے بارے میں ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ جنتی ہیں، ان میں عشرۂ مبشرہ بھی ہیں اور دیگر صحابہ کرام بھی مثلاً حضرت فاطمہ، حسنین کریمین وغیرہم شامل ہیں (جن صحابہ کرام کو

جنت کی بشارت ملی ہے، ان کی تعداد سو کے لگ بھگ ہے۔ بیروت سے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب بھی چھپی ہے)۔ عشرۂ مبشرۃ اس وجہ سے مشہور ہیں کہ انہیں ایک ہی مجلس میں یہ بشارت ملی۔ عن سعید بن زید قال قال رسول اللہ ﷺ: "أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَالزُّبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَعِيدٌ فِي الْجَنَّةِ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ" (سنن الترمذی)۔

ان صحابہ کرام کے علاوہ کسی معین شخص کے بارے میں یہ کہنا کہ "جنتی ہے" یا "دوزخی ہے" جائز نہیں۔ غیب دانی کا دعوی اور اللہ عزوجل پر جرأت ہے۔ صرف یہ کہا جائیگا کہ مؤمنین "جنتی ہیں" اور کافر "دوزخی ہیں"۔

مسح علی الخفین:

سفر وحضر میں مسح علی الخفین اہل سنت کے نزدیک جائز ہے۔ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ حضرت ابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما نے مسافر کے لئے تین دن و رات، اور مقیم کے لئے ایک دن ورات کی مدت روایت کی ہے۔

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو مسح علی الخفین کرتے پایا ہے۔

حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ چمکتے سورج کی طرح روشن دلائل کی وجہ سے "مسح علی الخفین" کے جواز کا فتوی دیا۔

حضرت امام کرخی فرماتے ہیں کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس کے کفر کا خطرہ ہے، کیونکہ اس پر آثار متواتر کے درجہ میں ہیں۔

الحاصل: جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں جانتا وہ بدعتی ہے، اہل سنت سے خارج ہے۔

نبیذ تمر:

''نبیذ'' کسی برتن (عام طور پر مٹی کا پکایا ہوا برتن مثلاً مٹکا، ہانڈی) میں کھجور یا انگور پانی میں ڈال کر کچھ دن رکھا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پانی میں مٹھاس اور تختی آجاتی ہے، سکر (نشہ) آنے سے قبل وہ پانی ''نبیذ'' کہلاتا ہے۔ اور سکر آنے کے بعد شراب ہے۔ شراب پینا (کم ہو یا زیادہ) کسی بھی مقدار میں جائز نہیں۔ روافض ہر قسم کے ''نبیذ'' کو بھی حرام کہتے ہیں، مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں۔

ابتداء اسلام میں شراب کی حرمت کے ساتھ ان تمام برتنوں کا استعمال بھی ممنوع ہوا جس میں شراب بنائی جاتی تھی، ''نبیذ'' بھی چونکہ انہی برتنوں میں بنا کرتا تھا اس وجہ سے ''نبیذ'' کی بھی ممانعت مشہور ہوئی، پھر جب شراب کی حرمت راسخ ہوئی تو برتنوں کے استعمال کی اجازت ہوئی۔ لہذا ''نبیذ'' خود حرام نہیں۔ یہی اہل سنت کا عقیدہ ہے۔

عبارت میں ''الفُقاع'' سے مراد جو، گندم سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

انبیاء و اولیاء کے مراتب: کوئی بھی ولی انبیاء کے مقام اور درجہ کو نہیں پاسکتا۔ چاہے وہ شب و روز عبادت و ریاضت کرتا ہو۔ کیونکہ انبیاء ان تمام صفات سے متصف ہوتے ہیں جو اولیاء میں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ انبیاء کرام معصوم ہیں، سوء خاتمہ سے مامون ہیں، ان پر وحی الہی نازل ہوتی ہے، اور فرشتے ان کے خادم ہوتے ہیں، انبیاء براہ راست اللہ کی طرف سے تبلیغ پر مامور ہیں۔ اور اولیاء ان سابقہ تمام صفات سے محروم ہیں۔

لہذا فرقہ ''کرامیہ'' کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن اور جائز ہے، یہ کفر اور گمراہی ہے۔ اللہ کا نبی دو صفات سے متصف ہوتا ہے ''نبوت'' اور ''ولایت'' بعض لوگوں کو اس میں تردد رہا ہے کہ کونسا مرتبہ افضل ہے، کسی نے مرتبہ نبوت اور کسی

نے ولایت کو ترجیح دی ہے۔

احکام شریعت کی پابندی: احکام شریعت کی پابندی میں سارے مسلمان برابر ہیں۔کوئی بھی عاقل بالغ مسلمان کسی بھی وجہ سے اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے اَوامرونواہی ساقط ہو جائیں۔

بعض لوگوں نے یہ بات کی ہے کہ بندہ جب اللہ عزوجل سے بے پناہ محبت کرنے لگے اوراس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر نفاق کے وہ ایمان کو قبول کرے،تو اس سے امرونہی ساقط ہو جاتے ہیں۔اوراللہ عزوجل اس کو کبیرہ پر گناہ نہیں دیتا۔

بعض نے یہ کہا کہ اس سے صرف عبادات ظاہری ساقط ہوتی ہیں۔اس کی عبادت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ اللہ عزوجل کی ذات وصفات میں غوروفکر کرتا رہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ باتیں کفروگمراہی ہیں۔کہ ان تمام باتوں میں سارے لوگوں میں سب سے کامل اَنبیاء کرام ہیں،خاص کر سید البشر اللہ کے پیارے حبیب ﷺ کامل ومکمل ہیں۔اس کے باوجود وہ احکام شرع کے مکلف ہیں۔رہا یہ ارشاد:"إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب" کہ اللہ عزوجل جب کسی کو محبوب بنالیتا ہے تو کوئی گناہ اسے نقصان نہیں پہنچاتا (کنزالعمال)۔اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ عزوجل اس کی حفاظت فرماتا ہے اوراسے گناہوں سے دور رکھتا ہے کہ گناہ اسے ضرر میں ڈال سکے۔یہ معنی نہیں کہ وہ (بزرگ) شتر بے مہار بن گیا جو چاہے کرتا پھرے،جہاں چاہے منہ مارتا رہے،گناہ اسے ضرر نہیں دیگا۔

اللہ عزوجل سے ناامیدی: ایمان نام ہے"بين الخوف والرجاء" کا۔اللہ عزوجل بے حد مہربان،رحمان ورحیم ہے،اللہ عزوجل ستار ہے غفار ہے اللہ کی رحمتوں سے نااُمیدی کفر ہے۔ارشاد ربانی ہے:"إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ" (سورۃ یوسف) کہ اللہ کی رحمتوں سے کافرہی

نا اُمید ہوتے ہیں۔

اللہ کے عذاب سے بے خوفی: اسی طرح اللہ عزوجل کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی صحیح نہیں، اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللّٰهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ" (الأعراف)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَلٰكِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ شَدِيدٌ" (الحج)۔ لہذا مومن کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اللہ سے ڈرتا رہے، تقوی اور تضرع اختیار کرے۔

کاہن کی تصدیق: کاہن کی تصدیق کفر ہے۔ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "مَنْ أَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ ﷺ" (مسند البزار)۔

کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔

''نجومی'' اگر ستاروں کی چال سے استدال کرے اور بطریق ظن کے کوئی خبر دے تو کفر نہیں، جیسے طبیب نبض دیکھ کر مریض کے بارے میں خبر دیتا ہے (نبراس)۔ اور اگر بغیر استدلال کے علم یقینی کا دعوی کرے تو کفر ہے۔

علم غیب کی تحقیق:

''غیب'' وہ امور ہیں جنکا ادراک نہ تو حواس سے ہو، اور نہ ہی بطریق استدلال کے حاصل ہو۔ یہ علم اللہ عزوجل کے ساتھ خاص ہے۔ اللہ جسے چاہتا ہے اس علم سے کچھ حصہ عطا فرما دیتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ عزوجل کا علم ''ذاتی'' اور جسکو عطا فرمائے اس کا علم ''عطائی'' ہوگا۔

وہ علم جو حواس سے، یا بالضرورہ، یا دلیل سے ثابت ہو وہ علم غیب نہیں۔

علم غیب میں اکثر لوگوں کو مغالطہ ہوتا ہے، وہ امور جو غیب سے نہیں ہوتے انہیں بھی علم

غیب سے شمار کرتے ہیں۔ مثلاً: أنبیاء کرام کو اللہ عزوجل علم غیب بھی عطا کرتا ہے۔ مگر أنبیاء کرام کی اکثر باتیں وحی الہی سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ أنبیاء کرام میں اللہ عزوجل علم ضروری پیدا فرما دیتا ہے تو ان کے لئے دور ونزدیک، روشنی وتاریکی، دیوار ودیگر پردوں کی قید ختم ہوجاتی ہے۔ أنبیاء کرام کے لئے کائنات سے پردے اٹھا دیئے جاتے ہیں۔ تو وہ تمام عالمین پر نظر رکھتے ہیں، لوح محفوظ پڑھتے رہتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ علوم اب أنبیاء کے لئے غیب نہیں۔ اسی طرح ''ولی'' کو کشف وکرامت، یا الہام کی صورت میں کوئی علم ہو تو وہ بھی (اس کے لئے) غیب نہیں۔

اسی طرح علم ریاضی، علم جفر، علم رمل، علم نجوم سے بطریق استدلال جو خبر دی جائے وہ بھی غیب نہیں ہے۔ ان علوم میں مشکل یہ پیش آتی ہے کہ ان کا عالم اپنے آپ کو مستقل فی العلم سمجھ کر غیب دانی کا دعوی کر بیٹھتا ہے، یہ کفر ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: (والنصوص علی ظواهرها) کی تشریح کریں۔

جواب: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے نصوص وعبارات کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائیگا۔ یعنی وہی معانی مراد ہونگے جو شریعت یا لغت سے بالضرورہ معلوم ہوں۔ (''نص'': عام ہے چاہے محکم ہو، مفسر ہو، خفی ہو، مشکل ہو، مجمل ہو، یا متشابہ ہو سب کو شامل ہے)۔

ہاں جب دلیل قطعی قائم ہو کہ اس مقام پر ظاہری معنی مراد نہیں تو پھر اس ظاہر سے اس نص کو پھیرا جائیگا۔ مثلاً وہ آیات جن میں اللہ عزوجل کے لئے جسم، جہت، مکان ثابت ہوتا ہے وہاں پر دلیل قطعی قائم ہے کہ یہاں پر ظاہری معانی مراد نہیں۔

لہذا نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی معانی لینا، جیسا کہ اہل باطن ملاحدہ

کرتے ہیں ''الحاد'' ہے۔ ان کو باطنیہ کہا جاتا ہے کہ یہ نصوص کے ظاہر کا انکار کرتے ہیں اور ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ شریعت پر عمل نہ ہو۔

نوٹ: بعض ارباب سلوک محققین صوفیاء کرام جو کہ نصوص کو ان کے ظاہر پر ہی مانتے ہیں وہ بسا اوقات ان نصوص کے باطنی معانی بھی بیان کرتے ہیں اور ظاہری معانی کے ساتھ تطبیق بھی پیش کرتے ہیں، یہ بالکل صحیح ہے بلکہ یہ معرفت وعرفان کے کمال پر شاہد ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: کیا زندہ لوگوں کے کسی فعل کا مردوں کو فائدہ مل سکتا ہے؟ یعنی ایصال ثواب جائز ہے۔

جواب: اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ زندہ انسان جب کسی وفات پانے والے کے لئے دعا کرتا ہے یا اس کی طرف سے صدقہ دیتا ہے تو اس دعا میں اس فوت شدہ کے لئے نفع ہے، اور اس کا ثواب اسے ملتا ہے۔ عام طور پر اس مسئلہ کو (ایصال ثواب) کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احادیث مبارکہ میں صراحت کے ساتھ بیان ہے کہ زندہ کی دعا کا مردے کو فائدہ ہوتا ہے۔ خصوصاً نماز جنازہ میں مردے کی سفارش کی جاتی ہے۔ اور اللہ عزوجل ان حاضرین کی سفارش قبول بھی فرماتا ہے۔

دعا اور صدقہ کے بارے میں رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ''الدعاء یرد البلاء'' (السّلفی فی الفوائد)۔ دوسری جگہ فرمایا: ''الصدقة تطفیء غضب الرب'' (صحیح ابن حبان)۔

اس طرح احادیث مبارکہ میں ایصال ثواب کا ذکر بھی موجود ہے۔ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ''إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ

صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ وَعِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ" یعنی "جو انسان بھی مرتا ہے اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین (بندے ایسے ہیں جنکا عمل جاری رہتا ہے، منقطع نہیں ہوتا، اس انسان) سے جس نے صدقہ جاریہ دیا ہو، اور (دوسرا وہ انسان) جس نے ایسا علم سیکھا اور سکھایا ہو جس سے نفع اٹھایا جارہا ہو، اور (تیسرا وہ انسان) جس کا بیٹا نیک ہو اور اس (کی مغفرت) کے لئے دعا کرتا ہو" (ترمذی)۔

حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے "ما المیت فی قبره إلا شبه الغريق المتغوث ينتظر دعوة من أب أو أم أو ولد أو صديق ثقة فإذا لحقته كان أحب إليه من الدنيا وما فيها وإن الله ليدخل على أهل القبور من دعاء أهل الدنيا أمثال الجبال وإن هدية الأحياء إلى الأموات الاستغفار لهم والصدقة عنهم"۔ (جامع الاحادیث للسیوطی)۔

الحاصل:

عبادات کی دو قسمیں ہیں۔ عبادات مالیہ، عبادات بدنیہ۔ دونوں میں کچھ انسان کے اوپر لازم ہے اور کچھ نفل۔ مثلاً: عبادات بدنیہ ☆فرائض، ☆واجبات، ☆سنن مؤکدۃ، ☆سنن غیر مؤکدۃ، ☆اور نوافل پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح عبادات مالیہ ☆فرائض (مثلاً: صاحب نصاب پر زکواۃ)، ☆واجبات (مثلاً: بوڑھے عاجز والدین کا نفقہ)، ☆نوافل لازمہ (مثلاً تعمیر مساجد وغیرہ)، ☆نوافل مستحبہ (مثلاً: مساکین کو کھانا کھلانا) پر مشتمل ہیں۔

بندہ پر جو فرض یا واجب ہے (سنن مؤکدۃ واجب کے مشابہ ہے اسی کے حکم میں داخل ہے) اسکا ثواب کسی اور کو نہیں بخش سکتا۔ باقی کوئی بھی عبادت ہو اس کا ثواب کسی کو بھی بخش سکتا ہے۔ چاہے وہ دوسرا انسان زندہ ہو یا وفات پا چکا ہو۔

معتزلہ کا اختلاف:

معتزلہ (ایصال ثواب) کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک زندہ کے کسی فعل کا مردوں کو فائدہ نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی قضاء میں کوئی تبدیلی نہیں اور ہر نفس کو اس کے عمل کی جزاء دی جائے گی۔

معتزلہ کے رد میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ جب شارع علیہ السلام نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ، خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور آیت مبارکہ: "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" تین باتوں کی وجہ سے علی الظاہر نہیں ہے۔ ☆ یہ آیت منسوخ ہے بقولہ تعالی: " وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ "۔ ☆: آیت مذکورہ اور فرمان الہی: "والله يضاعف لِمَن يَشَاء " میں بظاہر تعارض ہے، حسین بن فضل فرماتے ہیں: "ليس له بالعدل إلا ما سعى وله بالفضل ما شاء الله تعالى" کہ عدل کا تقاضا تو یہی ہے کہ صرف اسی کے اعمال پر اس کا حساب ہو، مگر اللہ اپنے فضل سے اس کے ثواب میں اضافہ بھی فرماتا ہے اور اس کے رشتہ داروں کے عمل کا ثواب (ان کے بخشنے کے بعد) اس کے حساب میں شامل فرماتا ہے۔ ☆ آیت میں انسان سے مراد کافر انسان ہے۔ جس کی موت کفر پر ہوا سے کسی کے عمل کا ثواب نہیں مل سکتا۔ جیسا کہ احادیث میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ (تفاسیر)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: "أشراط الساعة" پر نوٹ لکھیں۔

جواب: قیامت کی نشانیاں دو قسم کی ہیں۔ ☆: أشراط الساعة الكبرى.

☆: أشراط الساعة الصغرى.

قیامت کی بڑی نشانیاں دس ہیں۔ ☆: خروج الدجال ☆: نزول

عيسى عليه السلام ☆:يأجوج ومأجوج ☆☆☆:الخسوف الثلاثة (في المشرق، والمغرب، وجزيرة العرب) ☆:الدخان ☆:طلوع الشمس من مغربها ☆:الدابة ☆:النار التي تحشر الناس.

قیامت کی چھوٹی نشانیاں بہت زیادہ ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔

☆: إخراب العامر وإعمار الخراب (ویرانے آباد اور آبادیاں خراب کی جائیں گی)۔

☆:انتفاخ الأهلة (تاریخ کے لحاظ سے چاند بڑا نظر آئیگا)

☆:تطاول رعاة البهم في البنيان ۔(چرواہے بڑی بڑی عمارتوں کے مالک بن کر ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرینگے)

☆:تقاتلوا قوما عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة ۔(مسلمان ایسی قوم سے لڑینگے جن کے چہرے چوڑے ہونگے، گویا ان کے منہ پر تہہ در تہہ گوشت ہوگا)

☆:تقاتلوا قوما ينتعلون نعال الشعر ۔(ایسی قوم سے بھی لڑائی ہوگی جن کے جوتے بال کے بنے ہونگے)

☆:تكثر النساء ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد۔(عورتیں زیادہ اور مرد کم ہو جائینگے، پچاس عورتوں کے لئے ایک مرد ہوگا)

☆:تكون الدنيا للكع بن لكع (یعنی دنیا رزیل ابن رزیل کی ہو جائیگی)

☆:تلد الأمة ربها ۔(عورت اپنے مالک کو جنے گی۔اس میں اسطرف بھی اشارہ ممکن ہے کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ لوگ چالاک وہوشیار ہوتے جائینگے، والدین کے راہنما ان کی اولاد ہوگی، بچے ماں باپ کو دنیا کے طور طریقے سکھائینگے)

☆:سوء الجوار ۔(پڑوسی کے ساتھ بدسلوکی ہوگی۔اور آج تو پڑوسی کا پتہ ہی نہیں

ہوتا)۔☆:فتنة يدخل حرها بيت كل مسلم (ایسا فتنہ جو ہر مسلمان کے گھر داخل ہوگا)۔☆:قطع الأرحام۔(صلہ رحمی نہیں ہوگی)

☆:كثرة القراء وقلة الفقهاء ۔(قرآن پڑھنے والے زیادہ،اور سمجھنے والے کم ہونگے)۔

☆:كثرة المال۔(مال بہت ہوگا،آج ہر شخص کروڑ پتی ہے)

☆:لا يسلم الرجل إلا على من يعرف (لوگ صرف جاننے والے کو سلام کرینگے)

☆:موت الفجاة۔(موت اچانک واقع ہوگی)

☆:يتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، ويكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة .(یعنی وقت کی کمی ہوگی، کوئی بھی کام دل جمی سے نہیں کریگا،مہینوں میں وہ کام نہیں ہوسکیگا جو ہفتوں میں ہونا چاہیے تھا)۔

☆:يحسر الفرات عن جبل من ذهب يقتتل عليه الناس، فيقتل تسعة أعشارهم (فرات میں سونے کے پہاڑ ظاہر ہونگے).

☆:يشرب الخمر ۔(شراب کثرت سے پی جائے گی)

☆:يظهر الزنا۔(بدکاری عام ہوگی)

☆:يقل العلم۔(علم اٹھ جائے گا)

☆:يكثر الجهل ۔(جہالت بڑھ جائے گی)

☆:يكثر الهم۔(غم زیادہ ہونگے)

☆:يلتمس العلم عند الأصاغر۔(کم عمر استاذ بن جائینگے)

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: (المجتهد قد یخطی ویصیب) کی توضیح کریں۔

جواب: ''مجتہد'' وہ شخص جو مسائل اعتقادیہ، اور مسائل فرعیہ میں حق تلاش کرنے کے لئے اپنی طاقت صرف کرتا ہو۔ بشرطیکہ اس شخص کو اُدلۃ عقلیہ اور شرعیہ سے استنباط کا ملکہ حاصل ہو۔

''مجتہد'' کی دو قسمیں ہیں: ☆ مجتہد مطلق، ☆ مجتہد مقید۔ مجتہد مطلق میں پھر دو انواع ہیں: ☆ مطلق علی الاطلاق غیر منسوب، مثلا ائمہ اُربعہ۔ ☆ مطلق منسوب، مثلا امام اَبو یوسف ومحمد۔ مجتہد مقید کی بعض کے نزدیک دو نوع ہیں: ☆: مجتہد فی المذھب، اور ☆: مجتہد فی الفتوی والترجیح۔ اور بعض کے نزدیک مقید کی سات انواع ہیں۔

المجتهد قد یخطیء:

مجتہد عقلیات یعنی مسائل اُصلیہ میں اور شرعیات یعنی مسائل فرعیہ میں کبھی حق تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی غلطی کرتا ہے اور صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ پاتا۔

عقلیات سے مراد وہ اُمور جو دلیل عقلی سے ثابت ہو۔ مثلا ''واجب الوجود''، ''حدوث عالم'' وغیر ذلک۔ اس وجہ سے ماتریدیہ کے نزدیک اللہ عزوجل کی معرفت عقل سے واجب ہے، جن کے پاس رسول نہیں بھیجا گیا ان پر بھی توحید کا اقرار ضروری ہے، اہل فترۃ بھی معذور نہیں۔

ان عقلیات میں بھی غلطی ممکن ہے اس وجہ سے بعض ''حدوث عالم'' کے قائل ہیں اور بعض ''قدم عالم'' کے قائل ہیں۔

مسائل شرعیہ وہ امور جو شرع سے معلوم ہیں اور عقل ان کے ادراک میں مستقل نہیں۔ مجتہد اپنی وسعت وطاقت کے مطابق اُدلۃ شرعیہ سے اُحکام کا استنباط کرتا ہے، جس میں اس سے غلطی ممکن ہے۔

معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا قول ہے کہ وہ ''مسائل شرعیہ'' جن میں دلیل قاطع نہ ہو، ان میں ہر مجتہد ''مصیب'' ہے۔

اختلاف کی وجہ:

اس اختلاف کی وجہ اصل میں اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں اللہ کا حکم پہلے سے معین ہے، یا اللہ کا وہی حکم ہے جس تک مجتہد پہنچتا ہے۔

یہاں پر کل چار احتمال ہیں: ☆: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا حکم معین نہیں، بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے وہی حکم الٰہی ہے۔ یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد بھی ہوسکتا ہے، مثلاً قے کا ناقض وضو ہونا امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور غیر ناقض ہونا امام شافعی کے نزدیک۔ ☆: پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک اتفاق ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ ☆: پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ ☆: پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لیگا، اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہوگا۔ یہی آخری قول محققین کا مذہب ہے اور اسی کو شارح نے ترجیح دی ہے۔

مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں کیونکہ حکم مخفی ہوتا ہے اس وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا نہ صرف معذور ہے بلکہ وہ عند اللہ ماجور بھی ہے۔ صرف اتنا اختلاف ہے کہ آیا مجتہد کی خطا ابتداء وانتہاء (یعنی دلیل وحکم دونوں میں) ہے۔ یا صرف انتہاء (یعنی صرف حکم میں) ہے۔ پہلا قول شیخ ابومنصور ماتریدی اور بعض مشائخ کا ہے۔ جبکہ دوسرا قول صدر الشریعہ کا مختار ہے، اور امام اعظم کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

شارح نے بعض اوقات مجتہد کے مخطی ہونے پر چار دلیلیں پیش کی ہیں۔

☆: قرآن پاک میں حضرت داود اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے قصہ میں اللہ عزوجل نے حضرت سلیمان کو صحیح نتیجہ تک پہنچایا۔ اگرچہ حضرت داود بھی ماجور تھے۔

☆: احادیث میں وارد ہے۔ " إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ. وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ "۔ (متفق علیہ)

☆: قیاس مظہر ہے "مثبت" نہیں (یعنی قیاس خود مستقل دلیل نہیں) لہذا قیاس سے جو حکم ثابت ہوگا وہ معنی کسی نص سے ہی ثابت ہوگا۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نص کے ساتھ جو (حکم) ثابت ہو وہ ایک ہی ہوتا ہے۔

☆: نصوص سے جو احکام ثابت ہیں وہ تمام کے لئے یکساں ہیں مثلاً حرمت شراب سب کے لئے ہے۔ اسی طرح جو احکام اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہونے چاہیے۔ تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہوتا (اور اس پر خطا ممکن نہ ہوتی) تو پھر ایک ہی چیز کا دو متضاد چیزوں کے ساتھ متصف ہونا لازم آیگا۔ جو کہ صحیح نہیں۔ مثلاً مثلث (وہ نبیذ جس کے دو ثلث پکانے سے خشک ہو جائے اور ایک ثلث رہ جائے) احناف کے نزدیک مباح ہے جبکہ بعض کے نزدیک حرام ہے۔

شارح فرماتے ہیں مزید تفصیل کے لئے تلویح شرح تنقیح (وتوضیح) کا مطالعہ کیا جائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆

سؤال: بشر و ملائکہ میں تفضیل کے مسئلہ پر نوٹ لکھو؟ اہل سنت و معتزلہ کے درمیاں اس مسئلہ میں کیا اختلاف ہے؟ وضاحت کریں۔

جواب:

مذهب اهل سنت: بنو آدم (بشر) اور فرشتے (ملک) ہر ایک میں دو طبقات

ہیں۔ رسل، و غیر رسل۔ ہر طبقہ میں رسل افضل ہیں۔ اور ان دونوں طبقات میں افضلیت کی تفصیل یہ ہے کہ بنو آدم کے رسل (انبیاء) رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔ رسل ملائکہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ سے وحی لیتے ہیں اور تمام فرشتوں، اور دیگر مخلوقات تک پہنچاتے ہیں۔

پھر رسل ملائکہ افضل ہے عامۃ البشر سے۔ عامۃ البشر سے مراد اولیاء، صلحاء، ہیں فاسق تو بہائم کی طرح ہیں۔ اور عامۃ البشر افضل ہے عامۃ الملائکہ سے۔

دلیل افضلیت: رسل ملائکہ کی افضلیت عامۃ البشر سے اجماع سے ثابت ہے۔ جبکہ رسل بشر کی رسل ملائکہ پر، اور عامۃ البشر کی عامۃ الملائکہ پر افضلیت کئی وجوہ سے ہے۔

(1): اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں علی وجہ التعظیم والتکریم جیسے کہ قرآن مجید میں رب العزت ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے فرماتا ہے۔ ”أَرَأَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ“ اسی طرح دوسری جگہ حکایت فرمائی: ”قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ“ اور حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ادنی کو حکم دیا جائے، اعلی کو حکم نہیں دیا جاتا۔

(2): اللہ عز وجل کے فرمان: ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ سے ہر اہل لسان کو بخوبی یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اس سے فرشتوں پر آدم علیہ السلام کی افضلیت کو بیان کیا گیا، کہ علم کی زیادتی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسکی زیادہ عزت و تکریم کی جائے۔

(3): ”إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ“ کہ اللہ عز وجل نے ان کو عالمین پر فضیلت دی، اور فرشتے بھی عالمین میں داخل ہیں لہذا ان سے بھی ان کو فضیلت حاصل ہوئی۔

(4): انسان فضائل و کمالات علمیہ و عملیہ حاصل کرتا ہے۔ باوجود اس کے کہ انسان کو

مختلف قسم کی سخت موانع حائل ہوتے ہیں۔ شہوت، غضب، شواغل وصوارف کے باوجود جب عبادات میں کسب کمالات کرتا ہے اور کمال حاصل کرتا ہے تو یہ بہت مشکل ہے۔ اور ملائکہ کے لئے کوئی مانع نہیں وہ ان تمام باتوں سے منزہ ہیں۔ لہذا انسان جب ان موانع کے باوجود طاعت میں کمال حاصل کرتا ہے تو فرشتوں پر افضل ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ، بعض اشاعرہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ فرشتے افضل ہیں (مطلقا)، انہوں نے بھی کئی دلائل کا سہارا لیا ہے۔

(1): ملائکہ ارواح مجردہ ہیں، انکی عقل کامل ہے، شرور وآفات (شہوۃ، غضب، ظلمات جسم ''مادیہ وصوریہ'') سے پاک ہیں۔ عجیب وغریب کاموں پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کا علم رکھتے ہیں، ان تمام باتوں کا تقاضا ہے کہ یہ افضل ہوں۔

جواب: اس دلیل کی بنیاد فلسفہ کے اصول ہیں، جبکہ اسلامی اصول اسکے خلاف پر دال ہیں۔ کیونکہ فرشتے ہمارے نزدیک مجردات سے نہیں بلکہ انکا بھی جسم ہے، اسی طرح باقی اشیاء (علم، قدرت) میں بھی انبیاء کو ان پر فوقیت حاصل ہے۔

(2): انبیاء کرام ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں، اور یہ بات ظاہر ہے کہ معلم افضل ہوتا ہے۔ جواب: کہ تعلیم اللہ عزوجل کی طرف سے ہے ملائکہ تو صرف مبلغ (پہنچانے والے ہیں۔

(3): ملائکہ کا ذکر قرآن میں انبیاء سے قبل ہے، اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ان کو فضیلت حاصل ہے۔ جواب: یہ تقدم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے ہے، یا اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو جو ان پر پہلے ایمان لائے اس کا ایمان قوی ہوگا۔

(4): اللہ عزوجل کے فرمان: ''لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ'' میں ادنی سے اعلی کی طرف ترقی ہے، اس سے بھی فرشتوں کا

افضل ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ جواب: نصاری نے عیسی علیہ السلام کی شان کو دیکھتے ہوئے، عیسی علیہ السلام کے (عبد) ہونے سے انکار کیا، اور کہا کہ آپ اللہ کے بیٹے ہیں۔ کیونکہ آپ مجرد ہیں آپ کا کوئی باپ نہیں، مردوں کو زندہ کرتے ہیں۔ تو اللہ عزوجل نے ان کا رد کیا، کہ عیسی علیہ السلام کے تو صرف باپ نہیں جبکہ وہ مخلوق جو اس معنی میں عیسی علیہ السلام سے بھی اعلی ہیں کہ انکا باپ بھی نہیں، ماں بھی نہیں (یعنی فرشتے) وہ بھی اللہ کے بندے اور عباد ہیں، انہیں اس سے کوئی عار نہیں اور نہ ہی عیسی علیہ السلام کو کوئی عار ہے۔ لہذا یہاں پر ترقی صرف ''تجرد'' میں ہے، اس سے شرف وکمال پر استدلال صحیح نہیں۔

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب و اليه المرجع والمآب

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

☆☆☆

☆☆

☆

طالبان راہ حق کے لئے گراں قدر تحفہ

هدية الاحباب فی التصرف ما فوق الأسباب

معجزات وکرامات اور خوارق عادت اُمور کے اختیاری ہونے پر جامع اور مفصل تحقیق اَنیق

نور ھدایت

تالیف:

مصلح اُمت استاذ الاساتذہ رئیس المتکلمین نائب محدث اعظم پاکستان شیخ الحدیث قبلہ

ابوالخیر پیر سید حسین الدین شاہ صاحب چشتی قادری

مہتمم جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی

مسئلہ شرک ونذر اور علم غیب پر کتاب لاجواب جس میں دلائل قطعیہ کی روشنی میں عقائد اہل سنت کو ثابت کیا گیا ہے۔

معیار الحق لدعوۃ الحق

تالیف:

نقیب گلستان مہر علی ملک المدرسین استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث علامہ

پیر سید غلام محی الدین شاہ صاحب (رحمہ اللہ)

بانی جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی

شعبہ تحقیق و تصنیف کی دیگر تالیفات

توضیح
مجموعہ منطق
عبد الناصر لطیف

توضیح
نزہۃ النظر
شرح نخبۃ الفکر
عبد الناصر لطیف

توضیح
شرح تہذیب
(عربی حاشیہ)
عبد الناصر لطیف

توضیح
اربعین نووی
(ترکیب، ترجمہ، توضیح)
صاحبزادہ سید حبیب الحق شاہ

اسٹاکسٹ **نظامیہ کتاب گھر**
زبیدہ سنٹر، ۴۰ اردو بازار لاہور Cell:0301-4377868

ناشر شعبہ تحقیق و تصنیف
جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی